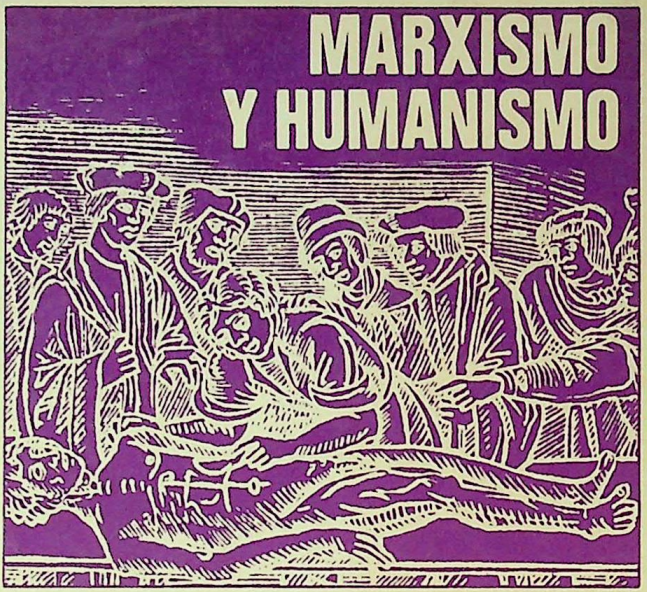
MARXISMO Y HUMANISMO



6

COLECCION r

8

TEODOR OIZERMAN

VIKTOR MALININ

y otros

T. Oizerman/V. Malinin y otros

MARXISMO Y HUMANISMO

Fundación Isidoro Acevedo
OVIEDO

roca

México, D. F., 1972

R. 2375

T. Oizerman/V. Malinin y otros

MARXISMO Y HUMANISMO

Recopilación de trabajos de la revista
Problemas Sociales Contemporáneos,
Moscú, URSS, con permiso de reproducción.

Versión al español de *Problemas Sociales Contemporáneos*

D. R. © sobre la presente edición por

Ediciones Roca, S A., Plan de Ayala, 4, Mexico 17, D. F.

Primera edición

IMPRESO EN MEXICO
PRINTED IN MEXICO

INDICE

Pág.

Nota editorial 7

TEODOR OIZERMAN:
El hombre como objeto de investigación en *El Capital* de Marx 25

ERIJ SOLOVIOV:
La personalidad y la situación en el análisis político-social de Marx 43

ALEXÉI RUMIANTSEV:
El marxismo: ciencia sobre el hombre, la personalidad y la sociedad 77

FIÓDOR KONSTANTINOV:
Marx y el marxismo 99

MIJAÍL LIFSHITS:
Marx y la tragedia de la cultura burguesa. 115

BORIS YÁKOVLEV:
Lo social y lo humano en la ciencia moral. 145

NOTA EDITORIAL

Hermoso libro éste que presenta Colección "R" a sus lectores. Pues ¿qué no puede ser hermoso si su objeto es darle al hombre luz y encaminarlo a la realización de su propio destino histórico? Todo en este libro trata del hombre en cuanto tal; claro está que considerado como perteneciente a una clase social e inscrito en la sociedad en que vive, estas realidades no podían ser interpretadas sino bajo la concepción materialista de la historia, es decir, a la luz del marxismo.

Sin embargo, ante la presión que la filosofía y la sociología burguesas ejercen en la lucha ideológica actual, y no sólo bajo esa presión, sino por su propia naturaleza humanista, los filósofos y sociólogos marxistas contemporáneos se esfuerzan en desentrañar algunos aspectos controvertido de la interpletación materialista-dialéctica del hombre como ser social, para demostrar que, a fin de cuentas, es la personalidad individual del hombre la que se trata de salvar de la alienación y el despojo humano de que es objeto por las relaciones de producción capitalistas, mismas que imponen un modo de vida material y espiritual al hombre tanto social como individualmente.

Asistimos, no cabe duda, a un proceso de lucha ideológica en la que no solamente cada día se pone a discusión un problema concreto, sino que el marxismo refuerza sus posiciones ideológicas y el hombre recibe directa y concretamente un estímulo que

lo lleva a la conclusión de que nada que lo condene al pesimismo, a su autodestrucción y a la pérdida del entusiasmo por su propia obra tiene razón de ser. Si existen fuerzas que, evidentemente, aniquilan las esperanzas en su desarrollo y en su felicidad en cuanto hombre, otras fuerzas históricas, más poderosas, alumbran un porvenir luminoso, no exento de luchas y esfuerzos ingentes, pero luminoso al fin.

Si todos los trabajos que integran este libro tienen un valor indudable, queremos llamar la atención al lector, por si ello le fuera útil en su reflexión sobre los problemas que tanto preocupan hoy, sobre los trabajos de Erij Soloviov y de Mijail Lifshits, el primero sobre el problema de la personalidad y el segundo sobre la tragedia de la cultura burguesa, porque el primero brinda reflexiones muy profundas aplicables al papel y la valía necesaria de los dirigentes actuales del movimiento progresista de nuestro tiempo, y el segundo por su penetrante caracterización de un fenómeno que inquieta justificadamente en nuestros días: la descomposición y, aun perversión de las formas de vida y de la conducta de sectores importantes de la población del mundo de hoy, que indudablemente llevan al desconcierto a gente bien intencionada de nuestra sociedad.

EDICIONES ROCA

Teodor Oizerman

¿EXCESO O INSUFICIENCIA DE HUMANISMO?

La doctrina de Marx surgió, se constituyó y desarrolló en pugna contra la ideología burguesa. Ya hace mucho que los ideólogos de la burguesía tratan de interpretar falsamente el espíritu crítico revolucionario del marxismo, su intransigencia para con cualquier forma de opresión social, y quieren demostrar que se trata de una manifestación de intolerancia sectaria hacia los heterodoxos, ajena a la verdadera ciencia.

Mas los ideólogos burgueses más perspicaces comprenden que cualquier ataque al marxismo carece de perspectivas.

Un considerable sector de estos sociólogos reconoce la necesidad de criticar y "perfeccionar" el capitalismo haciendo toda clase de reformas. Jean Paul Sartre hizo una justa definición de la actitud que adoptan frente al marxismo estos hombres honestos, que buscan una salida del callejón intrincado de la ideología burguesa. "Quien pretenda «superar» el marxismo —escribe Sartre—, en el peor de los casos retrocederá a las doctrinas premarxistas, y, en el mejor, sólo volverá a descubrir la idea implícita en la filosofía que confiaba superar." Esos hombres comprenden que no por casualidad la doctrina de Marx ha conquistado la mente de los individuos en todos los continentes. Por ejemplo, el filósofo francés J. Lacroix hace constar muy sensatamente cuán inútiles son los intentos de rebatir el marxismo: "Mil veces se refutaron las tesis de

Marx... No obstante, el marxismo sigue viviendo en el corazón y la conciencia de millones de seres, inspirando el movimiento social más importante de nuestra época."

Nadie puede negar, señala Lacroix, que el marxismo tiene que ver con el mundo real, con el pan de cada día, con el *verdadero problema: el del hombre* (subrayado por la redacción), con su sentido moral, con la conciencia del objetivo, el afán de libertad, la autoactividad, la autoexpresión.

El pensador religioso francés P. Burgelin también confiesa que los problemas planteados por Marx no pueden pasarse por alto, y se lamenta con amargura: el marxismo desplaza de la conciencia humana la fe cristiana. Lamentablemente, exclama Burgelin, eso no es casual, pues el cristianismo se olvidó que su deber es ser la voz de la conciencia del hombre humilde que padece y vive en una sociedad implacable para los débiles, postrada solamente ante el becerro de oro.

La tesis de que la doctrina de Marx es la continuación y la cima de los grandes extravíos y las dulces ilusiones de los siglos XVIII-XIX, rechazados resuelta e incontrovertiblemente por el pensamiento social burgués contemporáneo, instruido en la amarga experiencia histórica, ocupa un lugar señalado en el arsenal ideológico de los críticos modernos del marxismo. ¿Cuáles son esos extravíos e ilusiones, de cuya renuncia se jactan los ideólogos burgueses contemporáneos? ¿Qué oponen a esos extravíos y a esas ilusiones, que, según ellos, serían el talón de Aquiles en la doctrina de Marx y de sus grandes predecesores, desde F. Bacon y R. Descartes hasta G. Hegel y L. Feuerbach?

Ya hemos dicho que los ideólogos de la burguesía critican a Marx porque rechazó las ideas reaccionarias y conservadoras de la teoría filosófica y sociológica precedente. No resulta difícil comprender

que, de acuerdo con ello, no pueden por menos que acusarlo por no haber renunciado a las ideas revolucionarias y progresistas del pasado. Los ideólogos burgueses contemporáneos dicen que el error principal de Marx y de sus grandes precursores es la idea del desarrollo progresista de la sociedad. La idea del progreso social se ha convertido en el obstáculo para la conciencia burguesa de nuestros días.

Es notorio que en la época de su juventud histórica, la ideología burguesa —en oposición a la concepción feudal del mundo y combatiéndola— demostraba que la evolución de los conocimientos humanos, la dominación de las fuerzas espontáneas de la naturaleza y el perfeccionamiento de las relaciones sociales no tenían límite. La burguesía era entonces una clase avanzada y no la intimidaba el progreso social. No obstante, sus ideólogos no podían ofrecer una concepción científica al progreso social; sus fuerzas motrices se reducían fundamentalmente a multiplicar los conocimientos, y no se advertían las contradicciones que le eran inherentes. Sólo Marx creó la concepción científica del movimiento progresivo de la sociedad y desentrañó a fondo la naturaleza antagonista del progreso capitalista. Marx demostró que en el capitalismo la dominación progresiva de las fuerzas espontáneas de la naturaleza está indisolublemente ligada a la esclavización progresiva del hombre por parte de las fuerzas espontáneas del desarrollo social: la anarquía de la producción, la competencia, la creciente contraposición entre los pudientes y los desheredados, las guerras engendradas constantemente por el capitalismo, la alienación del hombre respecto del hombre, el dominio del producto del trabajo sobre el productor, el desempleo, el crecimiento de la delincuencia, la amoralidad, el savajismo intelectual, etc. Estos hechos flagrantes se silenciaban mientras el progreso de las fuerzas productivas no

amenazaba la existencia de las relaciones capitalistas de producción. Pero en el siglo XX, cuando la revolución socialista se convirtió en una necesidad práctica inmediata, comenzaron a imputar a Marx haber defendido una ingenua teoría ilustradora del progreso, es decir, aquella misma teoría que él había superado científicamente y reelaborado por completo en base a la concepción materialista dialéctica del desarrollo social. Hoy, los ideólogos del capital "descubren" las contradicciones del progreso capitalista, pero las mistifican, y declaran que son propias de cualquier sociedad civilizada. Unos niegan, en general, el carácter sujeto a ley del progreso social; otros, se limitan fundamentalmente a reconocer sólo el progreso de la ciencia y la técnica y exigen que sea restringido. El pesimismo social se convirtió en una forma respetable de ideología, con visos de independencia intelectual. Los teóricos del pesimismo social atribuyen al marxismo un optimismo ingenuo, arbitrario e irresponsable. El progreso, dicen, se transformó en un proceso sin timón, espontáneo y, por lo visto, en un desastre, con consecuencias fatales imprevistas. Sólo en esta forma, ideológicamente tergiversada, pueden reconocer los pensadores burgueses lo inevitable del progreso social, pues lo encuadran en la sociedad capitalista. Todo lo inevitable, declaran, puede ser únicamente una desgracia. La felicidad puede ser únicamente aquello que, si se quiere, puede evitarse.

Mientras G. Leibniz, ideólogo de la joven burguesía, afirmaba ingenuamente que "todo va de bien a mejor en este el mejor de los mundos", los actuales ideólogos de esa clase, al atribuirle a Marx conceptos de esa índole, proclaman un dogma contrario, aunque igualmente infundado: "todo va de mal en peor en este peor de los mundos". Los predicadores del pesimismo social, desde estas posiciones de casi un pesar universal sincero, tildan la concepción

marxista del progreso como "progresismo eufórico". Por lo visto, para estos "circunspectos" pensadores sólo existe una forma para el desarrollo progresista de la civilización: la parálisis progresiva. ¿Cabe entonces asombrarse de que exhorten a renunciar al "culto del progreso" y reconocer que la tendencia dominante de todo desarrollo progresivo es la degradación de la personalidad?

V. Lenin, que enriqueció la crítica marxista de la ideología burguesa con nuevos postulados científicos, subrayaba que esta ideología opera con abstracciones no científicas de la sociedad en general, del progreso en general y que menoscaba sus tipos históricos concretos. Pero tanto la sociedad, como el progreso y el hombre, interpretados de un modo abstracto, en general, resultan ser en realidad la sociedad burguesa, el progreso burgués y el hombre burgués. Quien niega en nuestros días la contradicción catastrófica del desarrollo capitalista se convierte en un hazmerreír. Por eso, el ideólogo burgués atribuye esas contradicciones a cualquiera y, por ende, a la sociedad socialista.

Se sobreentiende que el marxismo, contrariamente a las afirmaciones de los ideólogos del pesimismo social, no es, en modo alguno, un optimismo ingenuo. "Nada más deplorable que el infatuado optimismo", decía Lenin. El marxismo no promete a la gente la beatitud paradisíaca en el cielo ni en la tierra. El progreso social se logra en una enconada lucha de clases, que jamás transcurre sin pérdidas. La concepción marxista del mundo es históricamente optimista, pues el desarrollo progresivo social lleva a la abolición de las relaciones sociales antagónicas. Y no es el progreso, por supuesto, sino su forma específica capitalista, antagónica, la que amenaza la existencia de la humanidad.

El marxismo-leninismo demostró que la eliminación de la propiedad privada, de la miseria y la des-

igualdad social, y la creación de las condiciones para el desarrollo armónico de cada individuo es algo plenamente factible, real; que las guerras, la enemistad racial y nacional, muchas enfermedades, la vejez prematura, todo esto puede superarse gracias al progreso económico-social y técnico-científico, cuya fase actual brinda premisas cada vez mayores para realizar los ideales comunistas.

El capitalismo contemporáneo conduce inevitablemente a la devaluación de la personalidad. Mas ello no impide a los ideólogos burgueses, acostumbrados a endosar los vicios cardinales del capitalismo a la sociedad socialista, declarar calumniosamente que la doctrina de Marx y la práctica de la edificación socialista se habría olvidado de la personalidad, objetivo principal del progreso social. El marxismo-leninismo, dicen, considera al hombre como a un ser social y, al plantear como tarea fundamental la emancipación social de los trabajadores, trata de demostrar que sólo en la colectividad el individuo obtiene las condiciones para desarrollar su personalidad.

En efecto, el marxismo rechaza la concepción burguesa individualista de la personalidad, expresada elocuentemente hace más de cien años por M. Stirner, uno de los fundadores del anarquismo: "Tú, como el único, no tienes nada de común con los demás..." Y más adelante: "...¿Qué me importa el bienestar general? El bienestar general, como tal, no es mi bienestar, es sólo el punto extremo del olvido de sí mismo."

Es sabido que la lucha contra la concepción idealista e individualista de Stirner fue un factor muy sustancial en el proceso de formación del marxismo. Marx y Engels sometieron a una crítica circunstanciada el nihilismo individualista anárquico de M. Stirner, que fija y absolutiza la contradicción real entre el individuo y la sociedad en el capitalismo.

Marx y Engels dilucidaron que el individuo no sólo es una premisa, sino también el resultado más importante del desarrollo social en cada una de sus etapas. Ello significa que el desarrollo de la sociedad es, en último instancia, el desarrollo de la personalidad. Mas dado que este proceso se verifica en una sociedad de clases antagónicas, reviste ineludiblemente un carácter antagónico. El hombre explota al hombre. El producto del trabajo predomina sobre el productor. La actividad consciente de los hombres engendra efectos espontáneos, que los hombres ya no pueden someter o aniquilar.

A los ideólogos burgueses les interesa, en primer lugar, el individuo en general, el hombre al que sólo le son innatas las cualidades antropológicas, pero no atribuyen la menor importancia a su situación social. Cuando se pregunta qué deforma la personalidad, los ideólogos burgueses siempre eluden una respuesta directa. Sólo Marx respondió concretamente a esta cuestión, analizando las relaciones, los procesos y las contradicciones sociales que determinan la situación real y las verdaderas posibilidades del individuo. Marx hizo un estudio multifacético de las contradicciones antagónicas del régimen capitalista, que condena a unos al trabajo forzado y garantiza a otros una existencia parasitaria. Marx descubrió genialmente la antítesis entre el trabajo y el capital, entre el trabajo físico y el intelectual, entre la ciudad y el campo, es decir, las formas sociales reales dentro de las que se forma y existe el individuo. Marx consideraba que estas formas sociales de desarrollo del individuo eran históricamente ineludibles y progresistas, pero pasajeras; demostró que sólo la abolición de las relaciones sociales antagónicas, cuya necesidad está condicionada por el desarrollo de las fuerzas productivas, crea las condiciones para el desarrollo armónico de la individualidad. Fue precisamente en

relación con esto que escribió: "... el desarrollo del individuo social es lo que aparece como pilar fundamental de la producción y de la riqueza".

Los críticos del marxismo dicen que en los trabajos juveniles de Marx el problema del individuo ocupa el lugar central, y que luego éste fue desplazado por los problemas económico-sociales. Con ello quieren demostrar que los últimos no atañen al problema del hombre. Este es, precisamente, el punto de vista de los apologistas burgueses, quienes sostienen que la existencia humana no depende del carácter de las relaciones sociales y que el problema del hombre puede resolverse sin eliminar el modo capitalista de producción. Entretanto, uno de los grandes méritos de Marx también reside en que la cuestión concerniente al destino del individuo, a las perspectivas del hombre en la sociedad y a su libertad —problemas planteados por los fundadores del marxismo ya en sus obras juveniles—, fue más tarde desarrollada y resuelta por ellos científicamente mediante la investigación de las relaciones capitalistas, que condicionan uno u otro modo de existencia del individuo. El objeto principal en toda la actividad de Marx, tanto teórica como práctica, fue el hombre. Justamente por eso el problema del hombre, y, en primer lugar, del hombre "sencillo", del trabajador, del que no sólo crea los valores materiales, sino también los espirituales, fue siempre la cuestión trascendental de toda la concepción marxista del mundo, definida por Marx como "humanismo real".

J. Maritain, líder del neotomismo, escribe que el humanismo marxista es "el humanismo de la esencia genérica del hombre, el humanismo de la naturaleza humana, que prospera y encuentra su culminación en la sociedad; no tiene la menor noción de la personalidad humana como tal". Desde el punto de vista del filósofo católico, lo inigualable de la in-

dividualidad humana reside en el misterio de la creación divina de cada alma, que, según él, es inmortal y se encuentra totalmente a sí misma en unión con dios. El humanismo teológico promete mucho, pero, naturalmente, no da nada, como no sea una pseudo-satisfacción de la necesidad real en una vida auténticamente humana. Este tipo de posición teórica es característico para la mayoría de los humanistas burgueses y, en realidad, excluye el problema del hombre como cuestión social.

Los ideólogos burgueses contemporáneos, que atribuyen a Marx haber menospreciado el destino de cada individuo, tomado aisladamente, el cual —según ellos subrayan con insistencia— representa, por lo menos para sí mismo, un valor absoluto que con nada puede compararse, silencian que el planteamiento marxista de la cuestión sobre la emancipación social del hombre tiene un programa concreto, eficaz, históricamente factible, tendiente a emancipar a cada individuo del yugo social y de los efectos que desfiguran y deforman la personalidad, cualquiera sea la clase a que pertenezca.

No se puede vivir en la sociedad y ser libre respecto de ella. Por eso las teorías burguesas para salvar a la personalidad tienen un fondo falso: buscan la salvación al margen de la sociedad, a fin de conservar el régimen capitalista.

El apologista del capitalismo estudia las formas de comunicación específicas para la sociedad burguesa (denominadas por Marx sucedáneos de colectividad), y considera que son las únicas posibles. Ahora reconoce, y esto ya no puede negarse, que ese tipo de colectividad no anula la alienación del individuo y, basándose en ello, niega toda clase de colectivismo. Es más, acusa al régimen socialista de que pone en práctica la libertad como derecho real de cada miembro de la sociedad a participar en la elaboración y el cumplimiento de las resolucio-

nes colectivas. En este caso, declara, el factor decisivo es la sociedad, y no el individuo. Por eso, afirma, la idea de la fraternidad comunista de los hombres y los pueblos merma la libertad del individuo. Vemos que la apología burguesa del individualismo resulta ser, en última instancia, una demagogia social, pues el hombre tomado aisladamente en la sociedad donde impera el capital, es un desvalido frente a la fuerza que hoy incluso los ideólogos burgueses consideran espontánea, monstruosa y caótica. Por eso Marx enseñaba que en la sociedad burguesa el hombre, y ante todo el hombre trabajador, se desarrolla como personalidad sólo cuando participa en la lucha contra el mal social que lo esclaviza a él y a los demás.

La edificación comunista es la realización práctica de las grandes ideas de Marx, Engels, Lenin. Su principal idea es la emancipación múltiple del individuo, como decía Marx. Los clamores de que el marxismo y el socialismo aplastan la personalidad, tan sólo expresan el terror de la burguesía ante el movimiento liberador de las masas trabajadoras, inspiradas por los adelantos de la edificación socialista en la URSS y en otros países.

El filósofo español Ortega y Gasset asevera que la sociedad es aristocrática por excelencia, que es sociedad en tanto es aristocrática. Y aunque Ortega y Gasset hace la reserva de que sólo reconoce a la aristocracia intelectual, ello, en esencia, no cambia nada; lo esencial en esta sentencia es la negación del papel positivo de la mayoría de la sociedad, el desprecio del hombre, dado que no posee aptitudes descollantes.

A Ortega y Gasset le aflige que en la sociedad burguesa contemporánea esté operándose "la rebelión de las masas". También aquí se apresuró a hacer otra reserva: no es obligatorio que las masas sean las "clases inferiores", pues sólo son una

simple aglomeración de medianías que, dice, constituyen la mayoría en cualquier grupo social. Pero esto tampoco cambia la esencia del asunto, aunque la atenúa. La esencia, entretanto, consiste en que las clases oprimidas y explotadas —por cuanto luchan contra la opresión y la explotación— son, a juicio de Ortega y Gasset, una masa amorfa. Y a la pregunta: ¿contra quién se sublevan entonces las masas?, responde: contra la élite. Considera que vivimos bajo el tosco imperio de las masas. Según este filósofo las masas proclaman: el Estado soy yo. Por lo visto, sería mucho más de su agrado si, repitiendo a Luis XIV, esta frase la pronunciara la "élite" burguesa contemporánea.

Esta crítica que hace la democracia burguesa de derecha evidencia que a los actuales apologistas del capitalismo no sólo les aterroriza el futuro, sino también el presente. Los ideólogos de la burguesía imperialista, sumidos en sombríos presentimientos, también lanzan una mirada retrospectiva: cada vez sienten mayor vocación por la Edad Media, que idealizan sin tasa. Es cierto que entonces había poca cultura, razonan, pero en cambio las masas eran obedientes con sus señores; ahora, por el contrario, no reconocen a los señores ni al propio Señor. Es cierto que no había entonces confort ni *service*, continúan los admiradores del idilio medieval, pero los hombres llevaban una vida más alegre. El pueblo estaba en cadenas, pero hasta con ellas bailaba. Lo más importante es que los hombres eran inocentes como corderitos, incluso cuando pecaban. Y si utilizaban su razón no era, naturalmente, para la lucha: la despilfarraban en cosas ingeniosas.

La nostalgia romántica por la Edad Media, que con harta frecuencia adquiere la forma de declamación anticapitalista está hilvanada con hilo blanco. Demuestra de un modo convincente cuán hostil al hombre es la ideología burguesa, humana de pala-

bra. No es de extrañar, por eso, que en nuestros días el humanismo burgués se manifieste, con mayor frecuencia, en el amor a los gatos y los perros. Y el pesimismo social contemporáneo, al afirmar que todos los hombres son enemigos entre sí, es la expresión auténtica de la verdadera esencia de la ideología burguesa y de ese énfasis desesperado que pone al pronunciarse contra el humanismo militante revolucionario de Marx.

El humanismo marxista, escribe el teólogo G. Dicke de Alemania Occidental, es un humanismo absoluto. Niega a dios y asevera que no hay nada superior y más preciado que el hombre. "El humanismo, en su excesivo encumbramiento hasta el humanismo absoluto, significa la pérdida del hombre", perora Dicke. Resulta que el humanismo excesivo de Marx rebasa los límites establecidos por dios, destruye la jerarquía, borra la diferencia entre lo superior y lo inferior; resumiendo: amenaza la existencia de "lo divino ", es decir, del orden de cosas capitalista. Como vemos, Dicke revela el secreto de la campaña ideológica burguesa contra la doctrina de Marx..

Así pues, unos críticos del marxismo declaran que el humanismo de éste es insuficiente, otros, por el contrario, dicen que es excesivamente humano, mas a todos ellos les preocupa que la doctrina de Marx sea intransigente con el sistema de la esclavitud asalariada, con los explotadores, con los imperialistas. Y no es causal que los apologistas burgueses, en su afán de conservar inviolables los pilares del régimen capitalista, que hoy no sólo amenaza el progreso, sino también la propia existencia de la humanidad, no tengan inconveniente en recurrir a una verborrea hipócrita, para asegurar que es preciso llegar a un armisticio ideológico.

Algunos intelectuales pequeñoburgueses, que adoptan una posición crítica en relación al capita-

lismo, denuncian a los agresores imperialistas y manifiestan su convicción en la justicia histórica del socialismo, también lanzan a veces llamamientos a la coexistencia ideológica pacífica. Con frecuencia suponen, erróneamente, que en aras de los ideales universales es preciso estar por encima de los contrarios comunismo y anticomunismo. Mas en nuestros días sólo pueden ser auténticamente universales las grandes ideas de Marx y Lenin, expresión de las necesidades imperiosas de nuestra época. Y esta verdad vital la ven patente millones de seres en la lucha histórica de las ideas, en la lucha entre la doctrina de Marx y la ideología reaccionaria burguesa.

Viktor Malinin

EL HOMBRE COMO OBJETO DE INVESTIGACION EN *EL CAPITAL* DE MARX

La concepción del hombre dada por Marx es en la actualidad el problema número uno de la filosofía. Pero para muchos marxistas (como, por otra parte, para los adversarios ideológicos del marxismo —naturalmente por otros motivos—) es preferentemente objeto de investigación la "filosofía del hombre" de Marx en sus años juveniles, es decir en la primera mitad de la década del 40 del siglo XIX, período de los *Manuscritos económicos y filosóficos* y otras obras de esa época.

Por raro que parezca, la concepción del hombre dada por Marx y desarrollada en *El Capital* —la obra más madura y profunda del fundador del comunismo científico— está mucho menos estudiada. Es probable que se haya dejado sentir la opinión, divulgada ya en el período de la II Internacional, de que *El Capital*, en comparación con su incuestionable significado como obra económico-política, representa mucho menos interés como trabajo filosófico.

Difícilmente, se encuentra quien quiera ahora romper lanzas y discutir la importancia económico-política de *El Capital*. Pero las ideas filosóficas de esta obra están dilucidadas con menos detalle.

En comparación con las ideas acerca del hombre, desplegadas por Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos* y en otras obras juveniles. *El Capital* proporciona muchas cosas nuevas en principio. En primer lugar, este trabajo carece de construccio-

nes especulativas que todavía aparecen en algunas obras juveniles. En segundo término, Marx analiza fundamentalmente en *El Capital* al hombre en una formación social históricamente concreta, cuyo medio social y cualidades personales son determinadas por las relaciones establecidas en base al modo capitalista de producción.

Cuando Marx examina en esta obra el problema del individuo, se basa en un profuso material empírico, que analiza desde el punto de vista del comunismo científico y del "materialismo práctico" (término de Marx). Coteja constantemente sus concepciones con las de sus predecesores teóricos. A veces, en las publicaciones marxistas se opina que el material ideológico con que tuvo que vérselas Marx cuando elaboraba su concepción materialista-dialéctica del hombre correspondía, esencialmente, a ideas de la filosofía precedente. Mas esto no es del todo exacto. Para Marx era importante analizar con todo detalle la problemática del hombre y la personalidad en la tradición socialista utópica del pensamiento, tanto en la economía política clásica como en la pequeñoburguesa. Por ejemplo, indica el hecho de que sus antecesores en el socialismo heredaron de los filósofos de la Ilustración francesa la base de la idea materialista: el mal social no surge en virtud de la naturaleza "pecadora" del hombre; emerge de las circunstancias engendradas por las relaciones del medio social. El medio ambiente forma al hombre con aptitudes individuales y, al mismo tiempo, con cualidades de significación social, clasista. Las capacidades moralmente positivas o negativas del hombre no son el efecto de su naturaleza como tal, sino el sello impreso por las relaciones en el medio social (aunque Marx también acentúa la importancia de los esfuerzos subjetivos y de la responsabilidad personal).

La concepción de Marx sobre el hombre como per-

sona se basa en su doctrina científica de la práctica social y de producción del individuo. El desarrollo (perfeccionamiento) de las formas de actividad práctica del hombre determina su evolución, su papel y lugar en la sociedad, las cualidades y rasgos del hombre como persona, el contenido y las peculiaridades del pensamiento humano. El hombre conoce el mundo y a sí mismo en el curso de la práctica, y no mediante factores especulativos o la introspección.

> Esto no significa, en modo alguno, que el ideal de Marx fuera el *homo faber* y no el *homo sapiens*. Tal contraposición en el hombre del principio razonable al activo es legítima para los que se atienen a la fe existencialista o semiexistencialista en la esencia irracional del individuo, pero es inconcebible para el materialismo histórico de Marx.

Marx advierte aquí la diferencia de principio entre su propia concepción de la naturaleza humana y la concepción metafísica de la misma como esencia suprahistórica perenne. Se deslinda tanto de la concepción sustentada por los representantes del conformismo idealista como, en cierta medida, de la que sustentan pensadores realmente originales, en particular, de Descartes y Bacon. Descartes, por ejemplo, según señala Marx, consideraba "los cambios experimentados por el método de pensar" como causas de los cambios en el modo de producción y en el dominio práctico del hombre sobre la naturaleza.

> Por este solo hecho, ya resultan fantásticos los argumentos de quienes, como John P. Reid, pretenden incluso hoy que Marx debe todo lo "positivo" en su doctrina del hombre a la tradición filosófica "occidental",

particularmente al tomismo (!), y todo lo "negativo", a las unilateralidades materialistas (véase John Patrick Reid. "Marx on the Unity of Man", *The Thomist*, 1964, July, v. XXIII, No. 3, p. 283). La lógica requiere que se reconozca al materialismo como parte de la tradición "occidental", pero la necesidad lógica se elude remitiéndose a la "casualidad" de las manifestaciones materialistas en los pensadores occidentales.

En realidad, el ser social, la vida social práctica es el elemento primario y decisivo que el hombre "encuentra ante sí", incluido él mismo como "producto y resultado" de la historia.

El ser de los individuos puede abordarse ahondando en su contenido y en su proceso histórico de formación. Según el último, como indicara Marx en *La teoría de la plusvalía,* "el ser de los hombres es el resultado del proceso pretérito que atravesó la vida orgánica. Sólo en cierta fase de ese proceso el hombre se convierte en hombre. Pero dado que el hombre ya existe, él, como premisa permanente de la historia humana, es también su producto permanente y resultado, y el hombre es premisa sólo como su propio producto y resultado".

La idea de Marx, ya expuesta en las *Tesis sobre Feuerbach*: "la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales", revive en *El Capital.*

La actividad práctica del individuo es el punto de partida de la "actitud del hombre ante la naturaleza". Aparece en forma de trabajo, sin el cual "no se concebirían el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, ni la vida humana". Por eso el trabajo aparece como "condición de vida del hombre y condición independiente de todas las for-

mas de sociedad, una necesidad perenne y natural. El desarrollo y perfeccionamiento constante del intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, ley de la vida social en cualquiera de sus formas sociales y políticas, produce el cambio del propio carácter de la "actividad adecuada" humana, y asimismo "de los órganos productivos del hombre social".

> Marx aprueba las palabras de John Bellers, de que "el trabajo es el aceite que se echa en la lámpara de la vida, que el espíritu se encarga de encender..." (C. Marx. *El Capital*, Buenos Aires, 1956, t. I, pág. 389).

En la historia de la sociedad, que, como señalara Vico, se diferencia de la historia de la naturaleza porque "está hecha por el hombre", el cambio de la naturaleza humana se opera ininterrumpidamente. La modalidad de ese cambio es la actividad práctica humana adecuada, la cual es, en última instancia, la causa de que paralelamente a la producción material aparezca también la espiritual. Tanto una como otra deben tomarse en su *"forma histórica específica"*; de lo contrario, no es posible comprender un solo tipo de producción ni la interacción entre ellas. Al margen de la actividad práctica adecuada, el hombre no puede desarrollar "las potencias que dormitan en ella" (en la naturaleza humana. —Nota del Autor) ni está en condiciones de supeditar, en aras del progreso de sus fuerzas esenciales, "el juego de sus fuerzas a su propia disciplina", o sea, que en las condiciones dadas no puede desarrollar tampoco su conciencia. Por lo tanto, la naturaleza del hombre no es un substrato perenne inmutable, sino una esencia históricamente concreta. Es cierto que Marx hace la reserva de que algunas cualidades del hombre pueden considerarse como "perennes", in-

herentes a la naturaleza humana, aunque cada vez adquieren una expresión histórica concreta. Por ejemplo, una de las cualidades permanentes del hombre es su aspiración a trabajar en común, y ello concuerda con que "el hombre es, por naturaleza, si no un animal político, como entiende Aristóteles, por lo menos un animal social".

A. Schaff, en su interesante artículo "Marxismo y la filosofía del hombre", afirma que Marx "continúa aquí la vieja línea aristotélica" (véase *Socialist Humanism, New York,* 1965, p. 131). En realidad, Marx endereza la metafísica de la concepción aristotélica del hombre, aunque reconoce su importancia en la lucha contra el subjetivismo filosófico y el romanticismo histórico. Si se quiere demostrar que Marx continúa la línea filosófica de la antigüedad, habría más bien que prestar atención a que en la filosofía de Marx se continúa la línea materialista de Demócrito y Epicuro.

El sentido de la vida humana reside en la actividad, en el carácter social. No es un secreto que la actividad práctica puede revestir un carácter creador y proporcionar la satisfacción de vivir, pero también puede ser —y lo es— un factor que mine las bases de la existencia humana. El verdadero problema consiste en otra cosa. El individuo no está en condiciones de elegir —por propio deseo o por un esfuerzo subjetivo de la voluntad— el género de actividad creadora y rechazar el que no lo es: para ello es preciso que se den las condiciones sociales adecuadas. Por consiguiente, se trata de fijar teóricamente y de crear en la práctica las condiciones en las que la actividad práctica del hombre puede manifestarse en su primera cualidad (creadora,

emancipadora), y no en la segunda (destructora, negativa).

Marx comenzó a investigar estas condiciones en sus obras juveniles. En *El Capital* continó esa labor. La práctica social plantea dos vías para el desarrollo del individuo. Conjuntamente con el proceso de esclavización y de destrucción de la personalidad, debido a la influencia del propio mecanismo de las relaciones capitalistas (Marx lo denomina "hipertrofia" y "atrofia" del individuo en los dos polos de la sociedad, pero en la "dirección inversa"), sigue el proceso de evolución del hombre como persona, en primer lugar, gracias al desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad (en el proceso de la práctica social y de producción) y a la agudización de la lucha de clases. El aspecto intrínseco de este proceso es el desarrollo de la autoconciencia del hombre (la autoconciencia de los individuos de clase).

El factor más importante de la práctica social es el hombre propiamente dicho. "El hombre —escribe Marx en el t. III de *El Capital*— es por sí mismo el fundamento de su producción material y de toda otra clase de producción realizada por él. Todo aquello que afecta al hombre modifica más o menos profundamente sus funciones y actividades en cuanto creador de la riqueza material...". En *El Capital*, Marx vuelve a recalcar la limitación del "materialismo abstracto de los naturalistas, que deja a un lado el *proceso histórico*" al interpretar la esencia del hombre, así como en cualquier intento de comprender los rasgos individuales y particulares de cada ser concreto.

Por lo visto, cuando Marx critica en *El Capical* "el materialismo abstracto de los naturalistas" y le opone el "materialismo práctico", sobreentiende por el primero al materialismo antropológico. Es digno de señalar que reafirma la limitación de la inter-

pretación antropológica que se da a la religión. "En efecto —dice—, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terreno de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para *remontarse* a sus formas divinizadas". Los defectos del "materialismo abstracto de los naturalistas" son poco advertibles al manejar el círculo de cuestiones que son objeto de su análisis especial. *"Se descubre en las representaciones abstractas e ideológicas de sus portavoces tan pronto como se aventuran fuera del campo de su especialidad"* (subrayado por el autor del artículo). Marx llegó a esta deducción al analizar las corrientes filosóficas del siglo XIX. Pero sus tesis sirven de excelente punto de orientación metodológico también en el siglo XX. En efecto, en nuestros días los voceros de la denominada antropología filosófica, que aspiran con toda seriedad a un humanismo abstracto en general, independiente en su pensamiento soberano, tan "libre" de las ideologías como de las ciencias particulares, son en la mayoría de los casos heraldos de las representaciones ideológicas anticientíficas atrasadas, pseudo-románticas y utópicas.

Marx admite en *El Capital* que al hombre se lo pueda considerar desde diferentes puntos de vista, inclusive a través del prisma de la antropología filosófica e incluso del utilitarismo. Pero según la observación que hace refiriéndose al utilitarismo de Bentham ("genio de la estupidez burguesa"), la naturaleza humana no puede ser construida con arreglo a los principios del materialismo abstracto de los naturalistas (es decir, de la antropología filosófica materialista) ni al "principio de la utilidad". Tal metodología para la construcción de la esencia es errónea en su base ("así, por ejemplo, si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero a ella no

llegaremos jamás partiendo del "principio de la utilidad".

Con tanto o mayor motivo es imposible para comprender la esencia del hombre como ser social. "Aplicado al hombre —aclaraba Marx—, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que reconocer ante todo la naturaleza humana en general, y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época". Ni el utilitarismo ni la antropología filosófica están en condiciones de conocer esta modificación histórica de la naturaleza humana, por la mera razón de que ellos ya dominan presuntamente el conocimiento de los "rasgos perennes de la esencia humana", que jamás y en circunstancia alguna se modificarían. Con esta escala miden "el pasado, el presente y el futuro". Dicho de otro modo, les correspondería aún elevarse hasta la concepción materialista de la historia, si tuvieran facultades para hacerlo.

En *La teoría de la plusvalía,* Marx desentraña esta idea. Señala que la solicitud oficial por el individuo es propia de cualquier sistema de ideología que exprese los intereses del sistema social concreto. El capitalismo también toma en cuenta al hombre, igual que lo toma en cuenta, por ejemplo, el cristianismo. Es más, en el sistema capitalista "consideran exclusivamente al hombre". Lo que se trata de demostrar, es de qué hombre se trata. Para el cristianismo, es típico el "culto del hombre abstracto", que se observa particularmente en las variedades burguesas del cristianismo, "bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.". Para el capitalismo, en cambio, si "todos los hombres tienen de por sí igual valor", su valor social, por así decirlo, no se define por sus cualidades humanas, sino que "predomina el crédito" y el "factor azar".

El dinero, al ser una fuerza social alienada es, además, el "poder privado de un particular". Por eso el hombre no aparece en su calidad humana universal, sino en la de clase, "monetaria". En la "antropología filosófica", el hombre ni siquiera tiene aquella facultad de existencia real que tenía Don Quijote, quien representaba a los "caballeros andantes", realmente existentes en otros tiempos. La pretensión de la "antropología filosófica" de presentar a su hombre —comprendido abstracta y metafísicamente—, como modelo del hombre en general, ni siquiera tiene esta justificación. El principio metodológico de partida de la concepción del hombre dada por Marx en *El Capital* es, por lo tanto, el principio del historicismo concreto, y no del humanismo abstracto ni del antropologismo metafísico.

Una interpretación distinta del hombre lleva inevitablemente a una abstracción respecto de las relaciones reales, a la confusión teórica, a comprender al individuo como un ser aislado, que actúa fuera del tiempo y del espacio, a construir robinsonadas impresionantes, pero carentes de contenido. Marx rechazaba el romanticismo sentimental de Rousseau, de sus partidarios y los románticos del siglo XIX. La idealización del hombre "natural" aislado (en el proceso de las deducciones teóricas, pero no en la realidad social) de las condiciones sociales reales de existencia, es censurada por él cual construcción filosófica desafortunada. Mas el romanticismo no sólo es la idealización del pasado al estilo Rousseau. La protesta romántica de Sismondi contra la economía política burguesa que, por cierto, es el alfa y omega de muchas ideas pequeñoburguesas acerca del hombre, también es inconsistente, aunque de otro modo.

Sismondi reprochaba a la economía política burguesa clásica de A. Smith y D. Ricardo haber ignorado "el bienestar de la persona individual", por

cuanto los individuos rinden holocausto al fetiche de la producción y al principio económico-político de "la producción por la producción misma." Para Marx era evidente el carácter sentimental y, por consiguiente, anticientífico de estas objeciones. Sismondi no comprendió la necesidad histórica de la gran producción capitalista. Enamorado románticamente del "bienestar" abstracto "de la persona individual", llegaba a la deducción de que (en la transcripción de Marx) "se debe *frenar* el desarrollo de la especie para asegurar el desarrollo del individuo".

En realidad, ese "freno" del proceso histórico objetivo no es otra cosa que una ilusión romántica y, por lo demás, muy conservadora. Objetando a Sismondi, Marx dice que el "desarrollo de las capacidades del hombre en general, aunque por el momento se realice a costa de la mayoría de los individuos y de ciertas clases humanas, acaba por romper el antagonismo y coincide en último término con el desarrollo del hombre individual".

Dicho de otro modo, el "bienestar del hombre individual" es, en última instancia, el mismo producto de las relaciones sociales que es el propio individuo.

Estas ideas de Carlos Marx, dirigidas contra la limitación pequeñoburguesa del sismondismo, no perdieron su significado hasta la fecha.

En la filosofía burguesa contemporánea, el bienestar del individuo y la libertad de la personalidad no se interpretan del mismo modo. En el espíritu de las concepciones clásicas "objetivas" de Locke y Hobbes, de Hume y Franklin, la libertad del hombre se explica a veces como la realización de las posibilidades que permiten evitar las limitaciones exteriores y los obstáculos que impone la sociedad al individuo y a sus actos. Esta concepción, aunque al fin y al cabo en forma insatisfactoria, vincu-

la no obstante la libertad del ser humano con las condiciones de su actividad en el medio social.

Otra de las variedades de interpretación de la libertad es reducirla a un acto o a una serie de actos de autodeterminación interna del individuo, a la manifestación de la "libertad volitiva", independiente de las condiciones exteriores de la actividad humana, que surge de un modo puramente espontáneo. La culminación "lógica" de este concepto, aunque infundada desde el punto de vista científico (que toma sus orígenes en la ética de la "buena voluntad" de E. Kant), es la idea existencialista de que el verdadero hombre es un ente "asocial" (por cuanto no existe sociedad alguna que pueda asegurar la libertad *de* la personalidad). Como extracto ideológico para el amplio consumo se ofrecen insistentemente los falsos razonamientos como, por ejemplo, que en el "mundo libre", es decir, en el capitalismo moderno, cada uno, supeditándose a la aspiración de libertad de la personalidad como a un "interés universal", obtiene facilidades para desarrollar su propia individualidad.

> Hasta eso han llegado tanto los ideólogos antiguos como los recién aparecidos en el mundo occidental, desde Karl Heidegger hasta el conocido líder "socialista" Norman Thomas, quien insiste machaconamente en que la libertad, en la concepción "occidental", es "saber, demostrar y expresar la opinión propia", y, en el comunismo, es "escuchar y odiar" (véase *Socialist Humanism*, New York, 1955, p. 322).

En realidad, en la sociedad de clases antagónicas la aspiración de un solo individuo entra en conflicto, del modo más fatal, con la aspiración de otro.

Por lo común, cuando se habla de la actitud de

Marx hacia la filosofía hegeliana en *El Capital,* en su expresión directa, se mencionan las conocidas palabras finales a la segunda edición del primer tomo, sobre la contraposición del método materialista dialéctico a la dialéctica idealista. Pero en *El Capital* Marx también critica a Hegel por la concepción idealista del hombre, del hombre como persona. Según observa Marx, en la práctica "el obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin,* fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad".

En otros términos, el desarrollo del hombre y de la conciencia humana tiene lugar en el proceso de supeditación de la voluntad del hombre a un "fin consciente", resultado de la demanda de la asimilación práctica del mundo. Al planear así la cuestión, la expresión de la actitud hacia la concepción hegeliana del hombre era una necesidad. Y Marx recurre a la crítica de la construcción abstracta hegeliana de la personalidad humana y de la voluntad humana (en relación con la crítica de la doctrina de Hegel sobre la propiedad privada). Marx considera que la concepción hegeliana del hombre como persona es "cómica". Según Hegel, dice Marx, "el hombre como persona necesita dar realidad a su voluntad, como el alma de la naturaleza exterior y, por tanto, tomar posesión de esta naturaleza como su propiedad privada". Para Hegel es natural que "el alma de la naturaleza exterior", la voluntad humana, debe prevalecer sobre el cuerpo, que aparece como su "propiedad privada".

Pero si se está de acuerdo con esta interpretación hegeliana de la realidad volitiva del individuo (Marx considera que la expresión "el hombre como persona" es más exacta que la de "individuo"), necesariamente se llegará a la deducción de que "todo

hombre debería ser terrateniente para poder realizarse como tal persona" (ídem). Marx demuestra que para Hegel la forma burguesa de propiedad, que él denomina "libre propiedad privada", no es, en modo alguno, "una relación social determinada" históricamente concreta, "sino una relación del hombre como persona con la «naturaleza», un derecho absoluto de apropiación del hombre sobre todas las cosas". Pero Hegel se ve obligado, como lo demuestra Marx, a dejar a un lado el problema de "dónde se traza «la persona» el límite de realización de su voluntad". Pues, más allá de lo que ya se posee, existe algo que aún se debe poseer. Pese a lo absoluto de su construcción, o incluso gracias a ella, por fuerza tiene que vérselas con el infausto infinito de lo poseído. No advierte que a la voluntad única de una sola persona se le opone en la sociedad (hipotéticamente, "la apropiación sobre todas las cosas" no puede efectuarse fuera de la sociedad) la voluntad que —ironiza Marx— quiere "materializarse igualmente sobre el mismo pedazo de la corteza terrestre". Lo absoluto de la voluntad humana resulta ser un espejismo y la "simple buena voluntad" resulta inconsistente en esta esfera, como en muchas otras. Hegel absolutiza la relación particular, y "se mete en un verdadero callejón sin salida".

En la sociedad real, inmensas masas no pueden escoger el camino que quisieran seguir. En la práctica, los principios burgueses de libertad derivan en una triste dependencia de la persona respecto de las tristes condiciones de la vida social. Y, parafraseando a Marx, al referirse al culto de los héroes y de lo heroico en la historia, de Carlyle, puede decirse que en el culto burgués de la libertad del individuo "la libertad se fue a hacer gárgaras, y el culto quedó". Esto lo reconocen también los teóricos burgueses contemporáneos.

Leopold von Wiese, por ejemplo, califica la tra-

dicional contraposición del individuo a la sociedad como una "pseudoantítesis". Afirma, en parte con razón, que el individuo y la "comunidad" "no son mundos divididos con pretensión de superioridad por parte de una esfera sobre la otra, sino dos modalidades de enfocar un mismo mundo, que se complementan". Von Wiese no percibe que "las modalidades de enfocar el mismo mundo" presuponen que "el mundo" está organizado sobre la base de las relaciones capitalistas, las cuales, por su naturaleza, son hostiles a la colectividad y ai individuo. Es lógico que Wiese no sepa cómo restablecer la "armonía" entre 'los dos mundos".

La inconsistencia de la concepción idealista de la libertad del individuo fue demostrada por Marx antes de escribir *El Capital* y reafirmada en esta obra. El hombre verdaderamente libre no es libre porque puede evitar lo enojoso, sino porque está en condiciones de realizar la individualidad de su esencia.

Erij Soloviov

LA PERSONALIDAD Y LA SITUACION EN EL ANALISIS POLITICO-SOCIAL DE MARX

Podría decirse que el reproche principal que hacen los filósofos burgueses contemporáneos al marxismo es acusarlo de subestimar la "problemática existencial" (los problemas referentes a la responsabilidad personal, la culpa, la elección y la autenticidad de la conducta humana).

Ya en la década del 30, los representantes de la "filosofía de la existencia" alemana hicieron ese reproche, al declarar que el materialismo histórico se había contagiado de la enfermedad providencial de la filosofía hegeliana, que sólo conoce "el plan general de la historia", niega el significado independiente de las situaciones concretas que apelan a la libertad humana, por lo cual imposibilita una concepción íntegra de la conciencia y el juicio moral (véase, por ejemplo, K. Jaspers. *Die geistige Situation del Zeit,* Berlín, 1932).

Después de la segunda guerra mundial, estos argumentos fueron reiterados por varios autores personalistas y no tardaron en convertirlas en "lugar común" en las publicaciones antimarxistas. No analizaremos los numerosos argumentos, habitualmente vulgares, por medio de los cuales se demuestra que la doctrina de Marx sería "una fundamentación teórica de la irresponsabilidad personal". Es una labor ingrata y aburrida. Mucho más importante e interesante, a nuestro juicio, es ahondar en las serias dificultades con que tropiezan (y lo reconocen cada vez con más frecuencia) algunos teóricos occiden-

tales, que tratan de argumentar "la insuficiencia existencial" del marxismo.

Un vivo ejemplo de esas dificultades es el libro de J. P. Sartre *Critique de la raison dialectique*, publicado en 1960. Sartre, como otros voceros del existencialismo, considera que la concepción marxista de la historia es "universalizadora", o sea, que centra la atención en el esquema general del proceso mundial y no dispone de los instrumentos necesarios para el análisis de las "totalidades" concretas provisorias (acontecimientos y situaciones locales), que forman la realidad inmediata de la personalidad y de las soluciones independientes construidas por ellos (véase J. P. Sartre. *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, pp. 19-23, 36-37, 45, 84, 86).

Al formular sus reproches y pretensiones críticas, Sartre tropieza con un obstáculo del que habla francamente. Se trata de la obra de C. Marx *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. "Marx —reconoce Sartre— analizó la revolución de febrero de 1848 y el golpe de Estado de Luis Napoleón en espíritu sintético: vio en ella (en la revolución.— *Nota del Autor*) las totalidades, rotas y producidas simultáneamente a través de sus contradicciones internas"; la incorporación a la perspectiva histórica universal no impidió, en este caso, "apreciar los procesos como *totalidad única*" (ibid., pág. 26).

Sartre no le dedica atención especial al enfoque hecho por Marx del problema de la responsabilidad personal ni analiza cómo se utilizan en *El Dieciocho Brumario* los métodos para hacer la denuncia moral y psicológica de lo falso, etc. No obstante, el reconocimiento de Sartre es algo nuevo en las publicaciones existencialistas, que antes no se dijera, y se le debe brindar la debida atención. En esencia, Sartre indica cuáles son los capítulos de la herencia filosófica marxista que adquieren particular tras-

cendencia en las condiciones de la crítica existencialista del materialisco histórico, desplegada en los últimos años: la tarea consiste en revelar el contenido filosófico del *análisis marxista de la situación política.*

En este artículo nos remitimos a *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* o sea, precisamente a la obra de Marx que se alzó ante Sartre como un obstáculo. Procuraremos demostrar que toda una serie de problemas que hoy podrían calificarse sin vacilaciones entre los existenciales, fueron formulados por Marx con asombrosa precisión y sin compromisos, justamente porque Marx era existencialista.

> En las publicaciones filosóficas soviéticas, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* así como *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* estrechamente vinculado con el trabajo anterior, y el artículo de Engels *La revolución y la contrarrevolución en Alemania* se estudiaron con bastante detalle al analizarse el *desarrollo histórico* de la teoría marxista. Se dedicó particular atención a la doctrina sobre los tipos de las revoluciones burguesas, al proceso de formación de las ideas de la revolución ininterrumpida y a la idea de la hegemonía del proletariado, a fundamentar la necesidad del quebrantamiento de la máquina estatal burguesa, al ulterior desarrollo de la doctrina sobre la dictadura del proletariado, a la lucha de Marx y Engels contra las teorías idealistas acerca del papel de las ideas y la personalidad en la historia, etc. En el presente artículo no pretendemos abarcar un círculo tan vasto de cuestiones; nos interesa sólo un tema, acentuado *por* la aguda polémica ideo-

lógica de los últimos años; el *individuo y la situación.*

A principios de 1852, F. Engels publicó en el semanario cartista *Notes to the People* el artículo "Verdaderas causas de la pasividad relativa de los proletarios franceses en diciembre del año pasado". Decía en él: "Desde el 2 de diciembre del año pasado, todo el interés que fue capaz de despertar la política extranjera o, por lo menos, la europea, fue atraído por el afortunado y descarado tahur Luis Napoleón Bonaparte... En efecto, hay algo asombroso en lo que ocurrió: un aventurero relativamente desconocido, erigido por el azar de las circunstancias al puesto de jefe del poder ejecutivo de una gran república, entre la puesta y la salida del sol ocupa los puntos clave de la capital, barre con el Parlamento como si se tratara de una basura, en dos días aplasta la sublevación en la capital, durante dos semanas sofoca las agitaciones en las provincias, impone su persona, como resultado de unas elecciones espectaculares, a todo un pueblo, y, sin pérdida de tiempo, establece la Constitución que le otorga todo el poder en el Estado. Un caso semejante y tal oprobio no conoció aún pueblo alguno desde que las legiones pretorianas de la Roma agonizante expusieron el imperio en subasta pública, para venderlo al mejor postor."

Engels describe con bastante exactitud la tarea inicial con que tropezó el autor de *El Dieciocho Brumario*: la de explicar un golpe de Estado, cuyo protagonista resultó ser una personalidad absolutameite inconmensurable con la envergadura histórica real de ese golpe, y su significado para los destinos del país.

A fines de 1851 y principios de 1852 toda la prensa liberal, burguesa republicana y democrática procuraba a toda costa suavizar y eliminar esa paradoja.

Trataba de elevar la personalidad de Luis Napoleón a la magnitud de la usurpación cometida por él, es decir, creaba el culto de la personalidad de Bonaparte en forma de crítica y de desenmascaramiento moral, lo convertía en gran hombre como "déspota militar, traidor... opresor de la prensa, etc." Un vivo ejemplo de esa revaluación despectiva fue el panfleto de Víctor Hugo *Napoleon le petit.*

"Víctor Hugo —escribía Marx al respecto— se limita a una amarga e ingeniosa invectiva contra el editor responsable del golpe de Estado. En cuanto al acontecimiento mismo, parece, en su obra, un rayo que cayese del cielo sereno. No ve en él más que un acto de fuerza de un solo individuo. No advierte que lo que hace es engrandecer a este individuo en vez de empequeñecerlo, al atribuirle un poder personal de iniciativa que no tenía paralelo en la historia universal". Ese fue, en general, el efecto de *boomerang* de las altisonantes injurias y la virtuosa indignación que se descargó sobre la cabeza del candidato a emperador francés recién aparecido.

El rasgo característico de *El Diociocho Brumario* consiste en que la notoria falta de correspondencia entre las posibilidades individuales de Luis Napoleón y los actos que logró realizar en diciembre de 1851 no se suavizan en esta obra sino se someten a un análisis, precisamente como una contradicción histórica.

Para ser claros, en el trabajo de Marx, el presidente de la Segunda República francesa, usurpador y candidato a emperador, no se admite en modo alguno como personalidad, si, en lugar de tomar en cuenta el uso habitual de este concepto, se toma el filosófico, el exigente.

La conducta de Luis Bonaparte se describe y explica aquí sin recurrir a definiciones específicas personales, cuales son la auto-conciencia, la conciencia y

Fundación Isidoro Acevedo
OVIEDO

la responsabilidad por determinadas convicciones.

Marx fue el único crítico de este personaje histórico que no cayó en las redes del "desprecio enaltecedor". Las eludió porque en *El Dieciocho Brumario* la denuncia no reviste un carácter moral, sino jurídico-objetivo: el héroe del 2 de diciembre no figura allí como objeto para el juicio de la historia, sino como objeto para un tribunal criminal. Se trata de un estafador de poca monta, subido a la cúspide de la pirámide estatal, de un típico "hombre sin existencia", encarnación de la degradación del principio individual que se observa habitualmente entre los elementos desclasados y los delincuentes (de ahí el tema del "lumpen nobe" que atraviesa por toda la obra y unifica todas las definiciones que se hacen de Luis Bonaparte en *El Dieciocho Brumario*).

"Este Bonaparte, que se erige en *jefe del lumpemproletariado,* que sólo en éste encuentra reproducidos en masa los intereses que él personalmente persigue, que reconoce en esta hez, desecho y escoria de todas las clases, la única clase en la que puede apoyarse sin reservas, es el auténtico Bonaparte."

La subjetividad del héroe del *coup de tête* de diciembre no llevaba implícita, en otros términos, el menor misterio digno de la atención del historiador. Pero precisamente por ello los éxitos de ese héroe se hacían sumamente misteriosos.

¿Cómo pudo ocurrir que un hombre con una personalidad reducida resultara vencedor en una lucha política muy tensa, que, diríase, requería el máximo desarrollo de las aptitudes personales? ¿Por qué "el hombre de menos alcances de Francia obtuvo una izportancia tan múltiple"?, según información de *Neue Reinische Zeitung,* 1848, 21/XII).

El éxito de Luis Bonaparte desenmascaraba toda la vida política de la Segunda República, y la cuestión de su personalidad se convirtió, como señalara

Engels en el artículo mencionado, en un problema de oprobio nacional.

Los propios franceses (los ideólogos que tuvieron el valor de hablar en nombre de la nación) se inclinaban a presentar ese oprobio como "una vergüenza sin culpa", y, con mayor frecuencia, se remitían al "factor sorpresa" rehabilitador. Marx respondió así a esos argumentos: "No basta decir, como hacen los franceses, que su nación fue sorprendida. Ni a la nación ni a la mujer se les perdona la hora de descuido en que cualquier aventurero ha podido abusar de ellas por la fuerza. Con estas explicaciones no se aclara el enigma; no se hace más que presentarlo de otro modo. Quedaría por explicar cómo tres caballeros de industria pudieron sorprender y reducir a cautiverio, sin resistencia, a una nación de 36 millones."

Para explicar un acontecimiento como el golpe de Estado del 2 de diciembre, era preciso analizar toda la situación histórico-social que lo engendrara, y no sólo tomarla como un encadenamiento mudo de circunstancias, sino como un entrelazamiento vivo y dinámico de actos realizados por sujetos reales de la acción histórica. Por eso, la formulación desplegada y definitiva del problema propuesta por Marx es la siguiente: "Cómo *la lucha de clases* creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe".

En oposición a las denuncias subjetivas moralizadoras que se hacían contra Luis Napoleón y a los intentos de explicar el bonapartismo por la "estática social" (como hizo Proudhon, por ejemplo, en su trabajo *Golpe de Estado*), Marx enfoca el propio *drama histórico* que se desató en Francia en 1848-1851.

Centra la atención no simplemente en "el nexo natural entre causas y efectos", sino en la sucesión

objetivamente condicionada de las elecciones, decisiones, errores, crímenes y actos irresponsables cometidos por las clases, los partidos políticos y personas concretas que formaban parte de esos partidos.

Y si el propio Luis Bonaparte resulta ser, como ya hemos señalado, objeto de una acusación jurídica, y las clases —como demostraremos más adelante—, objeto de una valoración sociológica y socio-psicológica, en *El Dieciocho Brumario* afloran a la superficie, como objeto del juicio moral en el propio sentido de la palabra, *los partidos parlamentarios*, el cuerpo político-ideológico de la Segunda República, los hombres que asumieron el responsable papel de "líderes nacionales", aunque eran absolutamente incapaces para dirigir la lucha de clases, la cual, debido al insuficiente desarrollo de las relaciones económico-sociales en el país, adquirió un carácter sumamente complejo e incluso paradójico.

* * *

El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte es un panorama concreto de la vida social en Francia en 1848-1851: en este trabajo se ponen de relieve sistemáticamente todos sus aspectos, desde la situación del país en el mercado mundial hasta el múltiple significado que tenía el impuesto sobre el vino para el campesino francés.

Pero, en el primer plano de este panorama, figura sin duda alguna la lucha política en la Asamblea Nacional de la Segunda Repúbica, seguida de cerca semana a semana, día a día. Los maestros del análisis biográfico podrían envidiar la plenitud analítica y el grado de individualización con que están trazados los personajes tragicómicos de esta lucha (por ejemplo, Odilón Barrot, jefe de la oposición republicana, o Ledru-Rollin, líder de la democracia pequeñoburguesa).

A principios de 1852, cuando se escribió *El Dieciocho Brumario,* la mayoría de los políticos que figuran en esta obra ya había desaparecido sin gloria de la escena, y algunos (los más representativos en el cercano pasado) eran víctimas de las represiones de Bonaparte y sus secuaces. La prensa liberal y democrático-burguesa los presentaba como mártires inocentes, perseguidos por sus convicciones republicanas, como demócratas, privados trágicamente del derecho democrático más elemental: el derecho a una vista de causa pública.

El Dieciocho Brumario diríase que devuelve ese derecho civil inalienable a los ex parlamentarios. El trabajo de Marx es un proceso acusatorio desplegado contra las víctimas de la arbitrariedad bonapartista, un juicio durante el cual se esclarece que precisamente los presos de Mazas, Ham y Vincennes —ayer líderes de los partidos parlamentarios pequeñoburgueses—, son *personalmente responsables* por la caída del régimen republicano, por el encumbramiento político de Luis Napoleón y el establecimiento de un régimen jurídico en el país, que hizo posible arrestarlos y condenarlos sin juicio.

Ante todo, son culpables ante el pueblo revolucionario y, para cerciorarse de ello, basta con la simple enumeración de sus nombres.

Entre las víctimas de la arbitrariedad bonapartista resultó el general Cavaignac, verdugo de la sublevación de junio de 1848; el general Changarnier, bajo cuya dirección se dispersó la manifestación pacífica del 10 de junio de 1849; Adolphe Thiers, uno de los iniciadores de la introducción del reglamento especial en Lyon (más tarde presidente de la Tercera República y verdugo de la Comuna de París), y otros.

No debe asombrar que, cuando se liquidó el Parlamento junto con los parlamentarios, el pueblo guardara silencio. Cuando en diciembre de 1851 la re-

vista burguesa inglesa *The Economist* acusó a los trabajadores de Francia de haber quedado indiferentes ante la política usurpadora y antirrepublicana de Luis Bonaparte, ante las represiones y los arrestos, que se hicieron extensivos "al mejor sector de la nación", Engels respondió a esa acusación con estas palabras: "Todo lo que se le podía quitar (a la clase obrera francesa. *Nota del Autor*) ... se le quitó durante tres años y medio de gobierno parlamentario de la burguesía, después de la gran derrota en junio de 1848."

En realidad, las masas populares de Francia expresaron su actitud hacia los políticos de la Segunda República mucho antes de que éstos se convirtieran en víctimas de la arbitrariedad bonapartista. Lo expresaron durante las elecciones del 10 de diciembre de 1848, cuando se resolvía la cuestión de elegir a Luis Bonaparte para presidente de Francia. Marx escribía, analizando el curso de esas elecciones: "Esta reacción encontró gran eco... entre los proletarios y los pequeños burgueses, que le saludaron (a Bonaparte. *Nota del Autor*) como un azote para Cavaignac". Las masas populares de la ciudad, y ante todo las de París y de Lyon, consideraban el encumbramiento de Luis Bonaparte como "la cancelación de la victoria de Junio". En el campo, las elecciones del 10 de diciembre eran "una *reacción de los campesinos,* que habían tenido que pagar las costas de la revolución de Febrero..."

En resumen, si en 1851 los parlamentarios franceses hubieran sido juzgados por un tribunal revolucionario, y no por el bonapartista, contrarrevolucionario, los hubiera condenado, por lo visto, a un castigo mucho más serio del que les tocó en suerte.

¿Pero quizá esos parlamentarios, culpables ante el pueblo, fueran inocentes ante la ley y pudieran confiar en ser absueltos simplemente como ciudadanos?

En realidad, ni siquiera el abogado más hábil podría defenderlos de la arbitrariedad, en base a la Constitución que ellos mismos promulgaron y sometieron a repetidos "mejoramientos".

La Constitución de la República francesa apareció en respuesta a los acontecimientos de junio de 1848. Cada artículo llevaba el sello del espanto ante el movimiento democrático de masas; cada enunciado general iba seguido de una reserva que, en esencia, lo reducía a cero. Se trataba de una Constitución que desde un principio sancionaba la infracción de las normas constitucionales en el caso de surgir "circunstancias extraordinarias" y si ello respondía a consideraciones de la "seguridad nacional".

"La propia Constituyente había decretado que la violación del texto de la letra de la Constitución era la realización consecuente de su espíritu", escribía Marx en su obra *Las luchas de clases en Francia.*

La fórmula desplegada de la conveniencia social —superior en comparación con la democracia— se encontró al mismo tiempo que se formulaba la propia "ley democrática", que glosaba: "Propiedad, familia, religión y orden." Marx finaliza la primera parte de *El Dieciocho Brumario* demostrando que esta fórmula permitió eliminar a todos los fundadores de la Constitución, uno tras otro: "...Tan pronto como uno cualquiera de los numerosos partidos que se habían agrupado bajo aquel signo contra los insurrectos de Junio intenta situarse en el palenque revolucionario en su propio interés de clase, sucumbe al grito de «Propiedad, familia, religión y orden!»... Toda reivindicación, aun de la más elemental reforma financiera burguesa, del liberalismo más vulgar, del más formal republicanismo, de la más trivial democracia, al mismo tiempo es castigada como un «atentado contra la socie-

dad», y estimgatizada como «socialismo». Hasta que, por último, los pontífices de «la religión y el orden» se ven arrojados ellos mismos a puntapiés de sus sillas píticas, sacados de la cama en medio de la noche y de la niebla, empaquetados en coches celulares, metidos en la cárcel o enviados al destierro ... en nombre de la religión, de la propiedad, de la familia y del orden".

Es absurdo buscar defensa contra la ilegalidad en una Constitución a cuyo resguardo fueron condenados sin causa al destierro quince mil insurgentes de junio, que consintió que Lyon y cinco departamentos vecinos fueran sometidos en el verano de 1849 al brutal despotismo de la soldadesca, que se promulgaran leyes represivas y los tribunales fueran omnipotentes, que se hicieran procesos incesantes contra la prensa. Es doblemente absurdo que apelen a ella los que durante el ejercicio del poder absoluto denominaban la Constitución un "trozo de papel sucio" (palabras de Thiers), y gritaban "¡La legalidad nos mata!" (palabras de Odilón Barrot), estigmatizaban la insurrección en defensa de la Constitución como una "acción anarquista", defendían los principios que sometieran la ley nacional a las decisiones de la mayoría y confesaban públicamente sus pecados liberal-constitucionalistas, cometidos durante la monarquía.

La Asamblea legislativa aniquiló ella misma las fuerzas que hubieran podido contraponer la República y la democracia al peligro del dominio autoritario: disolvió la Guardia Nacional y cedió al presente todos los instrumentos del poder ejecutivo. Y eso no es todo, fueron precisamente los parlamentarios quienes enseñaron a Luis Napoleón todos los procedimientos y métodos de lucha contra el parlamentarismo. El futuro usurpador no necesitó tener gran inventiva ni una imaginación constructiva: podía simplemente utilizar la rica experiencia ya

lista de traición a los intereses de la República, acumulada por los representantes de las "fracciones" y "oposiciones" que derrotó gradualmente.

En *El Dieciocho Brumario* se ponen al desnudo las flagrantes contradicciones con que estaba sellado cada acto político llevado a cabo por esos hombres, contradicciones que, al fin de cuentas, los hicieron a ellos mismos inermes ante la arbitrariedad, y les privaron la posibilidad de una justificación jurídica y moral. Con ello, Marx desentraña en plena medida el tema de la traición cobarde a los principios, cuya elaboración consideran los existencialistas su mérito exclusivo: Marx esclareció la inevitabilidad interna de la derrota sin honra que, tarde o temprano, alcanza al republicano temeroso de la república, al demócrata temeroso de un movimiento realmente democrático, y al revolucionario, temeroso de llevar la lucha revolucionaria hasta el fin.

Pero Marx presenta otra acusación más a los políticos de la Segunda República, que de inmediato lleva más allá de la concepción existencialista de la responsabilidad personal: los acusa de que no supieron cumplir con eficacia el papel de dirigentes de las clases que representaban en la política y en la ideología, papel que los obligaba indudablemente a hacer frente la situación social-política establecida en el país. Para que las cuentas queden claras, muchos de esos líderes podrían ser calificados como traidores a los *intereses verdaderos* de los correspondientes grupos sociales. Lo más asombroso era que la traición cometida se debía a que su mentalidad permanecía dentro de los marcos de la mentalidad inmediata de sus clases y a que su voluntad jamás entraba en contradicción con las esperanzas y la orientación, formadas espontáneamente, de esas clases.

Para dilucidar el contenido de este crimen, paradójico por su carácter, es preciso detenerse con más

detalle en esta cuestión: cómo entendía Marx la conducta de la clase y la conciencia de clase.

* * *

Si se reducen a un común denominador las objeciones que promueven la filosofía y el pensamiento sociológico burgueses contra la concepción marxista de las clases y la lucha de clases, lo más seguro es que seamos acusados de *behaviorismo*, de una *interpretación vulgar-determinista del sujeto de la acción histórica*. Se critica a Marx de que en el proceso social introduce, por clase, a cierto ser supraindividual que no se ha elevado aún hasta el nivel de la actividad humana consciente. Se supone que la clase, en función de un todo íntegro, actúa como un organismo compuesto de un modo primitivo: la situación económica engendra en ella un interés "monovalente", que mueve a todos los individuos integrantes de la clase, como si se tratara de un instinto. Por último, se acusa a los marxistas de querer explicar la historia mediante acciones de sujetos en cuya conducta no se descubre precisamente el menor "carácter histórico".

Veamos ahora cómo son en realidad estos problemas en el análisis político-social marxista, cuyo ejemplo clásico es *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

La particularidad que salta a la vista en este trabajo, reside en que las acciones de las clases sociales se abordan en él en calidad de conducta, que posee una estructura personificada. Aquí de lo que menos se trata es de ciertas "ansiedades primitivas" o de instintos de grupos sociales. En la definición histórica de la clase se incluyen características específicas personificadas, a saber: la autoconciencia, las ilusiones, orientaciones, emociones. Las acciones de las clases no sólo se valoran por

sus éxitos efectivos (criterio más que suficiente para el behaviorismo), sino también desde el punto de vista de su pleno valor moral y psicológico. Por eso, los destinos de las clases se analizan en las categorías de tragedia y farsa, convicción y cinismo, honor y deshonra, etcétera.

Marx analiza a las clases tomadas de sorpresa por la situación revolucionaria, sin tener una clara idea de su predestinación histórica, de lo que *sería de desear* para garantizar el auténtico éxito. Todas ellas —a excepción del proletariado en febrero de 1848— revelaron un anhelo espontáneo de eludir la lucha. Esa cobardía política condujo gradualmente a graves disturbios de la psicología clasista, a morbosas incongruencias de conducta. No es casual que los retratos dinámicos de las clases en *El Dieciocho Brumario* resultan ser, en el fondo, patografías.

Para demostrarlo, intentaremos reproducir, en rasgos generales, el panorama dado por Marx a la evolución de la conciencia clasista de la burguesía francesa, prestando particular atención al destino de la fracción que con más fundamento podía haber sido la expresión del interés de toda la clase: la burguesía industrial.

La revolución de febrero de 1848, emanada de la indignación nacional por el predominio casi incompartible de la bancocracia, concedió al capital industrial francés amplias posibilidades para luchar por sus objetivos especiales, así como para organizar el dominio de toda la clase. Mas, en virtud del escaso desarrollo industrial del país, los industriales franceses no poseían una clara conciencia de sus verdaderas tareas ni la decisión necesaria para defender una situación predominante en la economía y en la política. Se sentían intimidados ante sus patrones de ayer —los grandes financistas— y no concebían una existencia económica independiente sin la habitual tutela del crédito. Esta *timidez infantil*

se manifestó tanto en la conducta de la oposición liberal en vísperas de la revolución, como en las acciones del gobierno provisional, surgido en febrero de 1848, que colocó a la joven república en la situación de "deudor acosado de la sociedad burguesa, en vez de enfrentarse con ella como un acreedor amenazante, que venía a cobrar las deudas revolucionarias de muchos años".

Desde ese instante, como ocurrió en realidad, la burguesía francesa cayó en un círculo vicioso de cobardía: cada paso suyo era obligado, derivaba de las "exigencias del momento", y, al mismo tiempo, era incuestionablemente erróneo, no correspondía a los verdaderos objetivos políticos de clase que se le planteaban.

La burguesía industrial trataba de evadir a las obligaciones que le imponía la época, pero precisamente por eso la época se convirtió para ella en una trampa. Evitaba cobardemente la lucha abierta contra una de las *fracciones* de su clase, y ello la expuso a todos los peligros de la lucha abierta *de clases*. Tan pronto como el crédito fue reconocido como condición *sine qua non* para la existencia del gobierno provisional burgués, todas las concesiones y las promesas que se habían hecho con anterioridad al proletariado se convirtieron en *"grilletes* que *era necesario* romper".

La burguesía provocó al proletariado a un pronunciamiento revolucionario abierto, colocándolo, en esencia, en una extrema situación sin salida. "Los obreros —escribía Marx— no tenían opción: o morirse de hambre o iniciar la lucha. Contestaron el 22 de junio con aquella formidable insurrección entre las dos clases en que se divide la sociedad moderna."

El burgués francés, al tropezar con esta nueva y cruel realidad, llegó a un estado de *desconcierto neurótico*. Su debilidad y timidez anterior se convir-

tieron en una crueldad rayante en el pánico. Hasta hacía muy poco, la joven República había visto su predestinación en "no asustar a nadie, en asustarse más bien constantemente a sí misma y en prolongar su existencia y desarmar a los que se resistían, haciendo que esa existencia fuera blanda y condescendiente y no resistiéndose a nada ni a nadie". Después de los acontecimientos de junio, los republicanos burgueses se convierten en un partido punitivo: expresan su decisión de adoptar las medidas más decisivas, a fin de conservar el *statu quo*, y se retractan de sus modestas aspiraciones.

Después de las elecciones del 10 de diciembre de 1848, que esclarecieron en forma irracional el odio general por la República burguesa, ese espanto se transforma en *recelo patológico*.

La burguesía ve por todas partes reivindicaciones y pretensiones socialistas, y éstas se convierten en un verdadero alucinamiento, que la desorienta por completo y hace que su conducta sea la de un maníaco. El burgués no se da cuenta cómo llega hasta los absurdos más extremistas, cómo con sus exageraciones antisocialistas prepara las condiciones para la destrucción y la usurpación de su propio dominio político. "Ya se trate del derecho de petición o del impuesto sobre el vino, de la libertad de prensa o del libre cambio, de los clubs o del reglamento municipal, de la protección de la libertad personal o de la regulación del presupuesto del Estado, la consigna se repite siempre, el tema es siempre el mismo, el fallo está siempre preparado y reza invariablemente: «*¡Socialismo!*»

"...Y esto no era mera retórica, moda, táctica de partido. La burguesía tenía la conciencia exacta de que todas las armas forjadas por ella contra el feudalismo se volvían contra ella misma, de que todos los medios de la cultura alumbrados por ella se rebelaban contra su propia civilización, de que

todos los dioses que había creado la abandonaban... Lo que no comprendía la burguesía era la consecuencia de que su *mismo régimen parlamentario*, de que su *dominación política* tenía que caer también bajo la condenación general, como socialista."

Un siglo y medio más tarde se encontraría el nombre exacto para los burgueses desorientados por su propia manía: los "furibundos". En los métodos de agitación utilizados en Francia por "el partido del orden" burgués a mediados del siglo pasado, Marx ya vislumbra el tipo de reacción a las situaciones políticas agudas que encuentra su expresión clásica en nuestro siglo (basta recordar a los nacionalsocialistas alemanes, que acusaron de socialismo a los dirigentes políticos de la República de Weimar, basta recordar los discursos demagógicos de Goldwater, quien reprochó al gobierno federal por sus "acciones comunistas").

El golpe de Estado bonapartista del 2 de diciembre de 1851 ya estaba totalmente implícito en el "pavor posterior a junio", que llegaba a los absurdos más extremos. Los burgueses renunciaban paso a paso a los objetivos de toda la clase e incluso a los específicos de fracción, eludían el riesgo de la lucha política y de la responsabilidad histórica. "La burguesía confiesa —escribía Marx— que su propio interés le ordena esquivar el peligro de su *gobierno propio*... que para mantener intacto su poder social tiene que quebrantar su poder político; que los individuos burgueses sólo pueden seguir explotando a otras clases y disfrustando apaciblemente de la propiedad, la familia, la religión y el orden bajo la condición de que su clase sea condenada con las otras clases a la misma nulidad política... Diríase que la burguesía francesa apela con toda su conducta al futuro usurpador de su dominio republicano. Al mismo tiempo da a entender que necesita una «personalidad fuerte», a quien se pueda atribuir

todas las cualidades que carece la personalidad del burgués francés (seguridad, decisión, integridad primitiva, etc.). Tan pronto se dispersó la manifestación pacífica del 10 de junio de 1849, la burguesía demostró estar dispuesta a reconocer al primer héroe que le saliera al paso. Fue entonces cuando nació el primer «gran hombre pequeño» de Francia: el general Changarnier. Su elevación al rango de «baluarte de la sociedad» fue el prólogo para afirmar el culto de Luis Bonaparte, y puso al descubierto el sencillo mecanismo psicológico, mediante el cual ese culto podía convertirse en una sensible realidad para la conciencia burguesa. Dada la carencia completa de grandes personalidades —escribía Marx al respecto— el partido del orden veíase naturalmente obligado a atribuir a un solo individuo la fuerza que le faltaba a toda su clase, inflando a este individuo hasta convertirlo en un gigante." El prestigio de Changarnier era el "engendro fantástico del miedo burgués".

Desde un principio, la conducta de la burguesía era anómala, y los hombres a quienes tocó en suerte la obligación de representarla como ideólogos y políticos, debían comprenderlo.

¿Cabe entonces asombrarse de que Marx pudiera imputar a los representantes parlamentarios de la burguesía francesa precisamente el hecho de que su mentalidad no contradecía a la conciencia inmediata de la clase que los respaldaba?

La situación específica de la última requería que sus ideólogos y políticos se opusieran en lo posible (o por lo menos no consintieran) a los prejuicios de clase, a los temores, alucinamientos políticos y manías creados por la situación. Entretanto, los parlamentarios burgueses admitían esos prejuicios, temores y manías como expresión del verdadero interés de clase. Ni siquiera el enemigo a muerte podría haber causado tanto daño al dominio político de la

burguesía como el que le infligieron sus propios líderes parlamentarios. Su limitación e inconsistencia intelectual contribuyeron en gran medida a que el destino clasista de la burguesía semejara la suerte de Edipo, quien hizo todo lo posible para evitar la predestinación, pero precisamente por ello aseguró que ésta se cumpliera totalmente y, para colmo, con perfidia.

A fin de cuentas, sobre la burguesía francesa se descarga, del modo más fatal y catástrófico, todo lo que quiso prevenir esquivando dar soluciones de principio a las tareas de toda su clase, mediante medidas protectoras, reaccionarias y antidemocráticas: arma eterna de la cobardía política. "La burguesía francesa, que se rebelaba contra la dominación del proletariado trabajador —escribía Marx— encumbró en el poder al lumpemproletariado con el jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre a la cabeza. La burguesía mantenía a Francia bajo el miedo constante a los futuros espantos de la anarquía roja; Bonaparte descontó este porvenir cuando el 4 de diciembre hizo que el ejército del orden, embriagado de aguardiente, disparase contra los distinguidos burgueses del Boulevard Montmartre y del Boulevard des Italiens, que estaban asomados a las ventanas. La burguesía hizo la apoteosis del sable, y el sable manda sobre ella. Aniquiló la prensa revolucionaria, y ve aniquilada su propia prensa. Sometió las asambleas populares a la vigilancia de la policía; sus salones se hallaban bajo la vigilancia de la policía... Deportó a detenidos sin juicio, y ella es deportada sin juicio."

* * *

La situación histórica específica de 1848-1851, llena de vicisitudes y de casos curiosos, permitió a Marx elaborar una idea general sobre la responsabilidad personal del líder político.

En *El Dieciocho Brumario* no se fija esa idea de un modo especial, pero existe como una *norma* que ha hecho honda conciencia, en base a la cual Marx pronuncia la sentencia a los líderes de la Segunda República.

A nuestro juicio, las exigencias fundamentales que engloban esta norma, son las siguientes:

La primera y más importante obligación del líder político es *tener conocimientos*: saber elaborar una idea teóricamente clara de la predestinación histórica de la clase, distinta a sus orientaciones y pretensiones espontáneas (inmediatas). El líder político debe conocer a ciencia cierta el estado moral-psicológico de la clase. Por último, apoyándose en sus conocimientos sociológicos, por un lado, y en los conocimientos de la psicología clasista, por otro, debe intentar esclarecer al grupo social que dirige su destino histórico real.

Puede decirse que ni en el pasado ni en nuestro siglo hubo un solo pensador que enfocara la personalidad con criterios tan diferenciados y severos como aquellos en que se basa el análisis moral de la conducta de los líderes políticos de la Segunda República hecho en *El Dieciocho Brumario*. En esta obra no sólo se somete a la censura moral la hipocresía, la cobardía, la pusilánime traición a los principios, sino también la limitación, la ausencia de conocimientos teóricos y la incapacidad práctica. Es más, Marx estima que justamente en estas últimas cualidades radica la causa final de la ineficiencia moral del sector ideológico francés. La representación política es un papel especial que no sólo requiere una fidelidad subjetiva a la clase, sino también aptitudes particulares. El individuo que asume ese papel sin tener posibilidades para llevarlo a buen fin, comete una falta moral, si no un crimen.

La concepción de la personalidad implícita en *El*

Dieciocho Brumario está centrada, sin duda alguna, en el problema de *la responsabilidad cognoscitiva*. Es ella la que comunica al planteamiento hecho por Marx de la cuestión una consecuencia y una agudeza que no encontraremos ni siquiera en las más rigoristas teorías modernas de la culpa, inclusive en la existencialista.

Mirándolo bien, el existencialismo sólo reconoce un tipo de amoralidad: la conducta no auténtica, o la conducta que contradice a las convicciones internas y a las autenticidades. Como doctrina ética, excluye categóricamente la apreciación de los factores evidentes, conexionados con el proceder. Desde las posiciones de esta doctrina, la acción que responde a mi idiotez inalienable e incluso a mi modo de ser reaccionario, profesado con sinceridad, no puede ser censurada. No es raro, pues, que el existencialismo, tan despiadadamente severo con todas las manifestaciones de cobardía y con todas sus racionalizaciones, sea infinitamente condescendiente con la ignorancia. De la acusación existencialista puede uno desembarazarse casi siempre (y especialmente en los casos complejos en que se trate de una responsabilidad social) por medio de cierto "alibí cognoscitivo": yo no sabía eso; yo creía sinceramente en lo que me inculcaban; yo consideraba auténtico lo que todos consideraban por tal, etcétera.

La idea de la personalidad de la que partía Marx excluye tales justificaciones. Presupone que el hombre, además de ser responsable *ante* sus convicciones, lo es también *por* sus convicciones, por el contenido de las mismas. La personalidad que por sus condiciones de vida tuvo posibilidades para adquirir un desarrollo intelectual (y hay todo fundamento para exigir del representante del sector ideológico como de una personalidad culta) debe saber todo lo que es posible saber, lo que teóricamente es accesible para su época.

Después de esto, no parecerá raro que cada manifestación de miopía o de benignidad de los parlamentarios franceses fuera desenmascarada por Marx con la intransigencia con que habitualmente se flagela la traición, la corrupción o el engaño deliberado. Marx no se inclina a hacer esa distinción apresurada e indulgente del hombre y de su papel social de la que adolece el existencialismo. La personalidad responde por que se realice con éxito *la misión social que ella ha elegido,* y si el papel requiere inteligencia y talento, la estupidez y la mediocridad se convierten en una culpa.

Es significativo que Marx acuse a los líderes políticos de la Segunda República por las ilusiones que, diríase, comparten natural y sinceramente.

¿Cómo es posible? ¿Hay suficiente fundamento para ello?

Las ilusiones que compartían los ideólogos y políticos burgueses y pequeñoburgueses en 1848 eran supervivencias de la forma de conciencia social contemporánea para las condiciones de la Gran Revolución Francesa. La idea de que la revolución en general —cualquier evolución—, puede sólo realizarse según el estereotipo de la de 1789-1793, sólo bajo las consignas de "libertad, igualdad y fraternidad", sólo engendrando formaciones políticas como fueron la Convención y la Montaña, y personajes históricos como Dantón y Robespierre, revestía en Francia el carácter de prejuicio nacional. Difícilmente pudiera reprochársele a un francés de filas, que conocía los acontecimientos políticos tan sólo por los libros, haberse inclinado en febrero de 1848 a esperar una repetición exacta del proceso social que tuviera lugar hacía medio siglo. Pero esta inercia del pensamiento, cuyo carácter condicional histórico fue comprendido y expresado por Marx mejor que por cualquier otro pensador de sus tiempos, era absolutamente imperdonable para los que asumie-

ron el papel de dirigentes y de preceptores políticos de la sociedad. Como ejecutores de ese papel, estaban obligados a ponerse al nivel de los adelantos intelectuales *de su época*, es decir, dominar el contenido y los métodos de las teorías sociales que engendrara el siglo XIX.

La economía política inglesa, el socialismo francés, las concepciones histórico-filosóficas y gnoseológicas elaboradas por los clásicos de la filosofía alemana, los métodos del análisis de la situación utilizados por los historiadores de la Restauración francesa permitían ir mucho más allá de aquella conciencia política en que había vivido la Gran Revolución Francesa. Marx, como pensador que dominaba a la perfección ese nuevo material teórico, como persona que jamás consideraba sus propios descubrimientos producto de una intuición genial, inaccesibles para los demás, o resultado de la elección de una concepción clasista del mundo hecha espontáneamente, tenía todo fundamento para reconvenir al sector ideológico de la Segunda República por esas ilusiones y prejuicios, naturales para la nación que ellos encabezaban.

Marx no se propone denunciar las ilusiones en general, dista, más que nadie, de la altanería y la verborrea ilustradora. A nadie se le pueden impugnar las ilusiones condicionadas por el escaso desarrollo general de la conciencia de una determinada época, o por la falta de medios teóricos para hacer una formulación realista de las tareas sociales.

La falsa conciencia con que se inspiraran los líderes de la Gran Revolución Francesa es excusable para ellos, y también es su mérito histórico. Esos hombres no disponían objetivamente de otros medios para formular las tareas sociales reales, ni para fijar su importancia particular (no cotidiana), ni para alzar la lucha política al nivel de una gran tragedia.

La falsa conciencia, en la que se atascó desde un principio la revolución de 1848 (se atascó conjuntamente con sus líderes políticos), ya no era una conciencia objetivamente inevitable.

Marx expresa esa diferencia en el carácter de las ilusiones históricas con la siguiente fórmula sintética y precisa: a los líderes de 1789-1793 la conciencia falsa les "servía para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, *para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder en la realidad ante su cumplimiento*" (subrayado por el autor del artículo).

La época en que actuaron Luis Blanc, Caussidiére y Ledru-Rolin requería sensatez, realismo, una clara comprensión de las verdaderas fuerzas motrices del desarrollo social. Esta era la mentalidad que exigía la nueva situación histórica universal y que garantizaban los pertinentes adelantos intelectuales, puestos a disposición de los ideólogos de la ciencia social en el siglo XIX. "La revolución social del siglo XIX —escribía Marx— no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido."

Tenemos a la vista no sólo una nueva concepción de las condiciones y las circunstancias en las que se realiza el proceso revolucionario, sino también una nueva formulación de la responsabilidad del líder político: la época le exige que sea realista y tenga clarividencia teórica. De ese modo, cambia por completo el sentido existencial de las ilusiones.

La falsa conciencia de los líderes de la revolución

de 1789-1793 era el sublime idealismo, que asegura una integridad personal y una consecuencia que inspiraba a luchar hasta el fin. Las ilusiones de los líderes políticos de la Segunda República, por muy sinceramente que fueran compartidas por ellos, ya no podían ser fuente de verdadero entusiasmo. Se trataba de un ensueño mundano, que condenaba a sus voceros a ser inconsecuentes y a desviarse permanentemente de la lucha. Cuanto más alto se remontaban en su benignidad, tanto más correspondía su conciencia a la achatada y limitada de los miembros de fila de su clase. Marx descubrió el asombroso paralelismo existente entre el desarrollo morboso de las orientaciones espontáneas de la burguesía francesa extraparlamentaria —que, como hemos visto, terminó con la absoluta irresponsabilidad política de esta clase— y la evolución no menos enfermiza de los ensueños republicanos de sus líderes, coronados con el "cretinismo parlamentario".

> Era una verdadera demencia política, una autosuficiencia cerrada de la conciencia, que no podía destruir ni la derrota total. "Hacía falta padecer aquella peculiar enfermedad ... *el cretinismo parlamentario,* enfermedad que aprisiona como por encantamiento a los contagiados en un mundo imaginario, privándoles de todo sentido, de toda memoria, de toda comprensión del rudo mundo exterior; hacía falta padecer este cretinismo parlamentario para que quienes habían por sus propias manos destruido ... todas las condiciones del poder parlamentario, considerasen todavía como triunfos sus triunfos parlamentarios ..."

El líder parlamentario vivía en un mundo imaginario, soñaba con esencias indeterminadas y abstractas, como la del "tercer estado" o "el pueblo

único de Francia". El miembro de filas de la clase vivía, por el contrario, en el mundo de las realidades consuetudinarias, accesibles desde el punto de vista empírico, concretamente sensoriales. Pero el contenido de su conciencia resultaba ser igual, pues tanto uno como otro no estaba en condiciones de traspasar la línea de su ineficiencia teórica, sólo tras la cual se abría el auténtico mundo de la historia. Esta circunstancia decisiva es la que dejó plasmada Marx en su célebre definición de los demócratas pequeñoburgueses, que es, al mismo tiempo la sentencia común que pronuncia contra el sector ideológico de la Segunda República: "No debe creerse —escribe— que los representantes democráticos son todos *shopkeepers* o gentes que se entusiasman con ellos. Pueden estar a un mundo de distancia de ellos, por su cultura y su situación individual Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a mentalidad, de donde van los pequeños burgueses en sistema de vida; que, por tanto, se ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y a las mismas soluciones a que impulsan a aquéllos, prácticamente, el interés material y la situación social. Tal es, en general, la relación que existe entre *los representantes políticos y literarios* de una clase por ellos representada."

La culpa principal de los jefes parlamentarios de la Segunda República consistía precisamente en que, llamados a ejercer la dirección teórica consciente de determinados grupos sociales, en realidad no fueron dirigentes, sino representantes y nada más que representantes de esos grupos en la política y en el movimiento ideológico literario. En esencia, ellos no consideraban que su tarea consistiera en pertrechar a las clases con la conciencia de sus verdaderas misiones históricas —dilucidadas por la ciencia—, sino en subordinar a la propia teoría, a la cultura

y la esfera de las decisiones políticas a un punto de vista espontáneo y limitado de clase. Y ello, a su vez, no se hacía en base a una nítida comprensión de la conciencia latente en la clase, de sus prejuicios, temores, antipatías, etc., (los líderes parlamentarios ni siquiera tenían aptitudes para saber manipular con éxito), sino simplemente en virtud de una coincidencia natural de contenido entre sus enfáticas ilusiones y los anhelos ingenuos de los grupos que les seguían.

Los líderes políticos de la Segunda República, incapaces de asumir la tarea de señalar la finalidad objetiva ni de comprender el estado de ánimo y la esperanza de las clases, tarde o temprano debían haber cedido el lugar a un franco demagogo, fanático de una idea más restringida y, por ende, más accesible. Su enfática estupidez —que daba pie para que incluso la masa más ignorante se considerara más clarividente que los líderes parlamentarios de la nación—, su espíritu reaccionario cobarde, la confusión que aumentaba con cada intento de un tímido o abiertamente policial "ordenamiento de la situación", prepararon a Francia para la elección del líder más primitivo y vulgar. Sólo contejándola con el "cretinismo parlamentario", la astucia chabacana de Luis Napoleón podía pasar por inteligencia, y únicamente teniendo por fondo la plena degeneración de los últimos representantes del "partido del orden", los defectos de este hombre podían trocarse en méritos.

En *El Dieciocho Brumario* esta dependencia se sigue paso a paso en todos sus detalles.

Para superar la inocente benignidad, a los parlamentarios franceses les faltaba lo que Marx —refiriéndose a D. Ricardo— denominara "cinismo teórico". Por falta de esa cualidad, pagaron con su derrota frente al cinismo vulgar, habitual, de todos los días. "En un momento en que la misma bur-

guesía representaba la comedia más completa, pero con la mayor seriedad del mundo, sin faltar a ninguna de las pedantescas condiciones de la etiqueta dramática francesa, y ella misma obraba a medias engañada y a medias convencida de sus acciones y representaciones dramáticas, tenía que vencer por fuerza el aventurero que tomase lisa y llanamente la comedia como tal comedia."

Los líderes políticos de la Segunda República, en sus consignas conservadoras, quisiéranlo o no, apelaban a los prejuicios arraigados de las masas, a sus temores, a su ignorancia y primitivismo. ¿Podían acaso rivalizar con Luis Napoleón, que sabía adivinar intuitivamente los más bajos instintos humanos? "Jamás un pretendiente ha especulado más simplemente sobre la simpleza de las masas" —observaba Marx al respecto.

El único mérito de la fe ilusoria que inspiraba a los parlamentarios burgueses, era la ingenua persuación con que la compartían. ¿Pero cómo comparar esa persuación con la fe fanática en su predestinación imperial que se había poseído de Luis Napoleón?

Las ilusiones del republicanismo burgués correspondían a la ingenuidad política de una capa relativamente restringida y relativamente culta de la nación francesa, capaz de soñar aunque sólo fuera en cosas como son la "fraternidad" o "la igualdad de los estados". En cambio, la aspiración maniática de Luis Bonaparte respondía a la más ignorante superstición política de la masa más atrasada: coincidía directamente con los prejuicios imperiales de millones de seres. Para entusiasmarlos con su sueño dorado, Bonaparte ni siquiera necesitaba ser un demagogo hábil ni un astuto manipulador, aunque, para las condiciones del siglo XIX, dominaba bastante bien ambas artes. "La tradición histórica —escribía Marx— hizo nacer en el campesino francés la fe

milagrosa de que un hombre llamado Napoleón le devolvería toda la magnificencia. Y se encontró un individuo que se hace pasar por tal hombre, por ostentar el nombre de Napoleón... Tras 20 años de vagabundaje y una serie de grotescas aventuras, se cumple la leyenda, y este hombre se convierte en emperador de los franceses. La idea fija del sobrino se realizó, porque coincidía con la idea fija de la clase más numerosa de los franceses."

No sólo se trata de que el golpe de Estado bonapartista fue la culminación lógica de una serie de actos contrarrevolucionarios de la burguesía gobernante en los años de la República, ni tampoco de que el héroe de ese golpe pudiera apoyarse en la rica experiencia de antidemocratismo, anteriormente acumulada. Se trata, además, de que la personalidad reducida de Luis Bonaparte coronó la desintegración de la individualidad con que estaba señalada toda la historia de los partidos parlamentarios de la Segunda República. En la propia sucesión de caracteres y de personajes que aparecieron en la cumbre del poder estatal en los años 1848-1851 se observa una forzosa consecutividad. No es la fatalidad de las circunstancias ni una cadena de dependencias naturales que excluyan la libertad humana, sino más bien lo incontrovertible del castigo moral por haber renunciado a la elección realmente libre, por los errores que podían haberse evitado, por la inconsecuencia personal y la ausencia de principios. Al político incompetente, enredador, benignamente hipócrita le llega la hora de rendir cuentas: lo sustituyen individuos que han caído más bajo aún. Esta burla de la historia se repite una y otra vez, hasta que en el papel de vencedor no aparece el más absurdo, el más cómico y el más vulgar pretendiente al poder político.

A primera vista, puede parecer que la historia planteó a los líderes parlamentarios franceses ta-

reas insolubles en principio. En realidad, como lo demuestra Marx, la historia no encontró sencillamente en Francia a una capa preparada de políticos que pudieran llevar a buen fin las tareas ya maduras que, en principio, podían resolverse. Esto (paralelamente al factor más sustancial, o sea, a la conciencia no desarrollada de las propias clases) fue un obstáculo absolutamente real, contra el que tropezó el proceso histórico. El análisis hecho en *El Dieciocho Brumario* revela la inconsistencia del reproche general que hacen al marxismo los existencialistas y los personalistas: el reproche de que en la investigación histórica marxista la personalidad, es, supuestamente, un elemento indiferente y casual, de que esa investigación se basa, presuntamente, en la suposición de que las tareas sociales maduras encuentran siempre a los ejecutores listos, ya sean unos u otros.

El marxismo clásico, con mayor motivo, no puede incluir en su cuenta la acusación de que los participantes de la acción histórica son abordados por él como sujetos "enrolados por la historia".

Hemos visto que en el análisis de Marx los papeles objetivos, desempeñados por los líderes políticos de la Segunda República, no se analizan en calidad de tareas impuestas desde afuera, que la personalidad simplemente "cumple", sino como misión que estos hombres asumieron y, por ende, deben responder ante la conciencia y ante la historia por la comprensión de su verdadero contenido.

Alexéi Rumiantsev

EL MARXISMO: CIENCIA SOBRE EL HOMBRE, LA PERSONALIDAD Y LA SOCIEDAD

Uno de los gradiosos problemas que se plantean a la humanidad y, por ende, a la ciencia social, consiste en superar los conflictos entre la producción de bienes materiales y espirituales y su distribución, entre la sociedad y el individuo, entre el curso real de la historia y la cultura. Este problema puede resolverse si en el decurso naturalmente necesario de la historia ya maduraron las premisas objetivas para su solución, si se ha tomado conciencia de esas premisas y los hombres están dispuestos a luchar para convertir en realidad lo posible y comprendido. Por consiguiente, el hecho de que la sociedad tome conciencia de su estado y de sus fines es una condición obligatoria para sustituir la realidad histórica anterior por una nueva. El destino de la cultura está indisolublemente ligado al progreso social y en consonancia con la capacidad que tengan las ciencias sociales para proporcionar conocimientos fidedignos y eficaces acerca de ese progreso. Es natural por ello, que el papel del conocimiento social del marxismo se enfoque inseparablemente del destino de la cultura, parte de la cual es.

Desde que la división del trabajo llevó al aislamiento de la producciun espiritual, ésta —señaló Marx— se vio vinculada como las funciones ideológicas y pasó a ser monopolio intelectual de las clases gobernantes. Pero el movimiento universal sólo puede transcurrir, y transcurre, en esta forma con-

tradictoria hasta un límite histórico determinado. Marx plantea el trágico tema del abismo en la sociedad, desgarrada por antagonismos entre la cultura y la sociedad, entre la élite culta y la masa condenada a la ignorancia. No sólo se trata de la tragedia de la masa, sino —en no menor medida— de la propia cultura. Porque sólo se pone en movimiento una parte minúscula de la energía de la humanidad; el desarrollo, por muy brillante que sea, tiene lugar en un territorio limitado y se frena constantemente. En tal sociedad, las funciones universales de la cultura entran en conflicto con los intereses de la clase dominante que la posee, por lo cual la creación cultural se manifiesta en formas restringidas o tergiversadas. La cultura, cuyos logros son el sentido del proceso histórico, es con frecuencia su víctima.

La evolución del organismo social en la época burguesa, pese a los adelantos de la instrucción, lejos de eliminar estas contradicciones seculares, les imprime una forma particular y enmascarada —aunque no menos aguda y peligrosa para los hombres—: la forma de alienación de la actividad espiritual respecto de las amplias masas.

Marx, naturalmente, estaba lejos de subestimar los enormes éxitos alcanzados en la esfera intelectual y artística en la sociedad burguesa. Al exponer, en pos de Hegel, la conocida idea sobre la hostilidad del capitalismo hacia algunos tipos de producción espiritual, y particularmente hacia el arte, Marx no negaba con ello el progreso de la cultura en el capitalismo, sino sólo subrayaba el carácter *antagónico* de todo el desarrollo cultural, comprado siempre a caro precio. El trabajo espiritual cae en dependencia del capital, pero por su naturaleza intrínseca permanece ajeno a ese sometimiento.

Con esto está estrechamente ligado otro proble-

ma también muy importante para la capacidad de vida cultural de la sociedad: la alienación y la libertad del individuo, que se convirtió en el epicentro de toda la doctrina social del fundador del comunismo científico. Como resultado del desarrollo burgués, según escribía Marx, aparece una diferencia entre la vida de cada individuo, por cuanto es privada, y su vida, por cuanto está sometida por una condición que la vincula a una u otra rama del trabajo, o sea, la diferencia del individuo como personalidad respecto del individuo de clase. La polarización de la vida "privada" y la "vida pública", engendrada por el capitalismo, lleva la libertad individual hasta un límite fatal. El hombre puede exteriorizar su carácter humano sólo al margen de la esfera de la vida pública, mas de ese modo lo humano se afirma a sí mismo como antisocial, y lo social, como antihumano. Surge una situación antinatural e irresistible, que convierte a esta sociedad en algo insensible, y la libertad en algo vacilante y, en parte, sin contenido. La otra cara de la atomización de la sociedad y de la "emancipación" del individuo es su soledad y pesimismo en un mundo alienado.

El siglo XX ahondó de un modo grandioso estas nuevas tendencias, señaladas ya en el *Manifiesto Comunista*.

La misma civilización industrial moderna aniquila constantemente (en parte ya aniquiló) cualquier heterogeneidad y la localidad de todos los aspectos y eslabones de la sociedad. La homogeneidad triunfa (aunque por ahora dista de triunfar definitivamente).

Así vemos que el concepto de "humanidad" comenzó a perder su abstracción de antaño. Jamás el destino individual estuvo tan estrechamente vinculado con los destinos de todas las demás personas en todos los confines del globo terrestre. La ame-

naza atómica iluminó esta situación con una luz trágica.

Se trata, no obstante, de que el capitalismo desfigura esta permanente universalización de las relaciones sociales. Diríase que el proceso universalización brinda al individuo —en principio— la posibilidad de conocerse a sí mismo y de convertirse, en realidad, en un individuo universal. En efecto, ocurren cosas bien notorias: la globalización de las fuerzas sociales mistifica más aún la alienación. Sobre un fondo de progreso técnico asombrosamente rápido y de incremento de la riqueza nacional de los países altamente desarrollados, como contraste particularmente violento, dentro de esos países aparecen las calamidades sociales tradicionales, la desigualdad de probabilidades para los hombres y las clases, y, en mucha mayor medida, la desigualdad en la situación de los diversos países con un nivel distinto de desarrollo económico.

De este modo, la colisión dramática entre el progreso y la regresión del hombre, en lugar de desaparecer, se agudiza, surgiendo en formas que no siempre pueden tomarse en cuenta y advertirse.

La grandeza del socialismo consiste en que, en esta situación histórica, ofrece una alternativa. Convierte al individuo —y no al Hombre en general, sino a ese ser concreto y vivo, a cada hombre— *en el objetivo* de la producción, de la política y de la cultura. Se le debe garantizar toda la organización de la vida social, el desarrollo racional de las fuerzas productivas y la distribución socialista, la universalidad de la producción espiritual y la democracia socialista en todos los frentes. Lo esencial reside en de qué modo se incorpore al individuo a la acción histórica real. El hombre debe ser el sujeto, y no simplemente el objeto de esa acción.

La experiencia histórica de los últimos decenios,

la experiencia del socialismo —de sus éxitos y sus pérdidas— confirma la previsión de Marx de que el desarrollo de las capacidades del género humano (al realizarse), ante todo por cuenta de la mayoría de los individuos humanos y de ciertas clases humanas, en última instancia aniquila ese antagonismo y coincide con el desarrollo de cada individuo.

Si se entiende por cultura el proceso de revelación y divulgación del humanitarismo, o sea, el proceso de "humanización", la historia de la sociedad, al pasar al comunismo completo, se convertirá enteramente en la historia de la cultura. ¿No es acaso este el sentido de las palabras de Marx en *El Capital*?: "El despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad". En esencia, esta definición dada por Marx al comunismo es, al mismo tiempo, la definición de la cultura o de aquello hacia lo cual la cultura tiende objetivamente. Un comunismo auténticamente científico y maduro y la cultura son sinónimos desde cierto punto de vista histórico-filosófico. El comunismo, según dijera Marx, equivale al humanismo, pues implicará el "retorno completo, que transcurre de un modo consciente y conservando toda la riqueza del desarrollo alcanzado, del hombre a sí, como a un hombre social, es decir, humano". La concepción de Marx surgió lógicamente de una detallada investigación de la génesis y la estructura del capital, las relaciones recíprocas de clases y la verdadera historia, y lo llevó a un determinismo social consecuente.

El determinismo de Marx ha sido mal interpretado numerosas veces, y sigue interpretándose mal. Marx estableció las leyes objetivas del proceso histórico natural. Pero lo que menos se proponía era perder de vista que ese proceso era histórico natural, que se trataba de las leyes objetivas de la

actividad subjetiva, que la historia la hacen las personas vivas, capaces de cambiar las condiciones de su existencia y no sólo de adaptarse a ellas.

Explicaba que la autoconciencia social científica se llega a alcanzar sólo en un determinado nivel de actividad económica y de clase. Entre los que se dedicaban a la filosofía, Marx fue el primero en analizar la fuente y el terreno social de sus propias ideas, y en demostrar su carácter objetivo condicionado. No obstante, la comprensión de la historia adquiere de este modo una creciente adecuación, precisamente porque el ulterior progreso de la sociedad requiere rebasar los límites de las relaciones existentes. Para que la humanidad pueda abrir una brecha hacia el futuro socialista, las premisas objetivas creadas por el capitalismo *son necesarias, pero insuficientes.* Cuando esas premisas maduran, mucho depende de la voluntad y de la razón. El socialismo no puede ser sólo causa de la conciencia, pero puede ser sólo una causa consciente. Por eso la revolución socialista debe ser la aglutinación del poderío histórico real, y de la creciente autoconciencia del proletariado con la filosofía, en el amplio sentido de la palabra.

A diferencia de los ilustradores, el fundador del comunismo científico comprendía que "la fuerza material debe ser derribada por la fuerza material". "Pero —añadía— la teoría que ha conquistado a las masas se convierte en fuerza material." Por consiguiente, Marx se diferenciaba de los ilustradores no por menoscabar, ni mucho menos, el gran papel de las ideas, sino por haber sabido encumbrarlas como elemento de auténtico desarrollo. En este sentido, el curso de los pensamientos de Marx no sólo representan para nosotros un interés histórico, sino también es de candente actualidad.

Ya se ha hecho lugar común recordar que vivimos en un mundo inauditamente dinámico, que está

atravesando una revolución técnico-científica. Sin embargo, la rapidez y el carácter radical de este proceso aventaja la rapidez y el carácter radical con que se toma conciencia de él.

Algunas personas poco perspicaces estiman que los éxitos asombrosos de las ciencias naturales y la técnica son un síntoma de que las ciencias humanísticas se desplazan a un segundo plano. En realidad, ocurre lo contrario. Nada contribuye tanto a elevar la importancia de las ciencias sociales como la revolución en las ciencias naturales y el progreso técnico actual. Porque este progreso dio vida y sigue dándola a fuerzas materiales tan ingentes, reestructura a tal punto la sociedad y la conducta del individuo, hace tan complejas las tareas de la dirección y la coordinación y plantea ante la humanidad problemas tan insólitos, que al fin de cuentas lo *decisivo* es saber hasta qué punto la sociedad está en condiciones de regular su desarrollo, hasta qué punto la organización social está dispuesta a utilizar con cordura las fuerzas productivas y científicas que crecen inmensurablemente, a fin de que brinden a cada individuo y a cada pueblo la felicidad y no nuevos sufrimientos. Por lo tanto, la trascendencia fundamental de la revolución técnico-científica, en escala histórica mundial, reside en las consecuencias sociales de esa revolución. En otros términos, todo estriba en el problema de la elección histórica.

Sir Arnold Toynbee dijo hace poco que las personas sólo se preocupan del futuro cuando les va mal. Pero hoy los problemas del futuro no sólo inquietan a las mentes de los científicos. En el globo terrestre están subalimentadas dos mil millones de personas, y a diario mueren de hambre cien mil. La mayoría de la gente termina su vida prematuramente, sin llegar siquiera a los 60 años. Recordamos que la primera guerra mundial se llevó

a más de 15 millones de seres; la segunda guerra mundial, 50 millones. En el denominado período de "posguerra", tan sólo las guerras "locales" en distintas zonas del globo terrestre aniquilaron a varios millones de personas. Hoy también se derrama la sangre del pueblo vietnamita, que lucha por su libertad e independencia contra la agresión extranjera. Cuando se trata de la posibilidad de una guerra termonuclear, ya se cuenta por cientos y cientos de millones. En todo el mundo cada vez se toma más conciencia de que hay una aguda necesidad de analizar y ordenar el proceso social contemporáneo.

Es notorio que en los últimos años, a tales ramas del saber como son la sociología y la sicología, la demografía y la econometría y otras se les comenzó a dedicar casi tanta atención como a las ciencias naturales y técnicas. A nivel estatal se reconoce a todos los vientos cuán importantes son las ramas sociales del saber para elaborar los instrumentos de la política. Hasta no hace mucho, la idea de la planificación era objeto de burla como "propaganda roja" o como un "bluff", pero ahora ya no se atreven a hacerlo ni siquiera los defensores más activos de la "libre empresa". Los especialistas ya han acumulado, y siguen ampliando sin cesar, un material de investigación sumamente interesante. Pero la información científica, por muy objetiva y honesta que sea, y las recomendaciones más razonables de los expertos no pueden llevar a resultados eficaces si se carece de una perspectiva social auténtica. El desarrollo de las ciencias sociales es, en general, indisoluble del valor de la orientación que le comunique un sistema social real.

Dicho de otro modo, el conocimiento social cumple necesariamente determinadas funciones ideológicas. Los efectos sociales de la aplicación de esas funciones dependen del carácter del mismo.

Los ingentes problemas de las ciencias sociales no se pueden resolver sin Marx ni sin utilizar con espíritu de creación su herencia teórica. Marx no hubiera podido ser el fundador de la ciencia social contemporánea si no hubiera dado la teoría científica de la ideología ni hubiese creado la ideología científica.

Es importante señalar aquí que la existencia de la ideología resulta estar vinculada con *dos* factores, y que este propio concepto puede ser utilizado en *dos* significados no similares. Por un lado, la ciencia social es ideológica, porque depende del ser social y de las necesidades e intereses reales engendrados por él; por otro, el carácter ideológico de la ciencia social se interpreta en relación con la soberanía total del pensamiento. En el primer sentido, la "ideología" es sinónimo de "superestructura". En el segundo, la "ideología" es sinónimo de "subjetivismo".

Marx y Engels, por supuesto, sólo se rebelaban contra el subjetivismo ideológico, contra la falsa separación de la ciencia social respecto de sus raíces históricas. En cuanto al ideologismo de la ciencia, en el sentido de su determinación por las relaciones socio-materiales, puede afirmarse que se trata de un hecho histórico natural insuperable. Cuando Marx empleaba el concepto de "ideología" en el sentido negativo, no criticaba este hecho, sino las ilusiones que lo velaban.

Marx no explicó la ideología como un error gnoseológico en oposición a la verdad, sino que extrajo y aclaró la naturaleza de la ideología partiendo de la división del trabajo material e intelectual, de las relaciones específicas de clases, de que el dominio de las relaciones sociales no evolucionadas sobre la gente aparece ante ella como el dominio de las ideas. Hasta un momento dado, el subjetivismo ideológico es la única forma que permite a los hom-

bres tomar conciencia de su esencia social. El ideologismo y lo científico no son categorías abstractas dadas para siempre: su contenido cambia, como también su mutua relación. El propio marxismo, según la justa observación de Lenin, surgió como una "*continuación* directa e inmediata" de los resultados científicos obtenidos por la economía política inglesa, el socialismo francés y la filosofía alemana, sobre el terreno del viejo pensamiento "ideológico".

Por otra parte, inclusive la falsa ideología, además de reflejar la estructura social, aparece ella misma como un elemento sustancial, por eso *cualquier* ideología, como dijo Engels, ejerce 'influencia sobre la historia", incluso sobre las premisas económicas propiamente dichas.

La auténtica fisonomía y el modo de comportarse de las personas *no coinciden* con lo *que* ellas mismas piensan de sí, pero naturalmente, *también* dependen de la autoconciencia, aunque sea ilusoria. En el proceso histórico real participan los criterios de la época, sus valores, sus teorías, sus prejuicios y sus pasiones. Lo que quiere ser la época, o quiere pasar por ser, es, *en parte,* su verdadera esencia, porque las aspiraciones ideológicas quedan incluidas en el resultado final, aunque éste a veces sea irreconocible. Por cuanto la causa y el efecto cambian aquí permanentemente de lugar, la contraposición de la conciencia social falsa a la adecuada, la contraposición de la ideología a la realidad deben ser entendidas como algo relativo y móvil. No existe la ideología en general; en relación a la ciencia, las diferentes ideologías desempeñan un papel muy distinto. Es posible y necesaria la ideología científica.

A los marxistas les preguntan con frecuencia: si la autoconciencia social es determinada por las fases concretas de la historia material, si cada ciencia

social es ideológica, ¿cómo puede —inclusive la ciencia marxista— pensar en reconocer la verdad? La necesidad hecha conciencia no es aún la libertad, sino sólo el camino hacia la libertad. ¿Pero cuánto puede avanzar por estas vías la ciencia, si está vinculada con los intereses de clase, cómo puede ser científica la ideología, si es ideología?

Se trata de un problema efectivamente complicado.

La ciencia social —y, por tanto, el marxismo—, al aproximarse a la investigación de su materia, tropieza cada vez con una dificultad muy peculiar, implícita en su propia esencia. Las ciencias naturales, por regla general, no conocen esa dificultad. Claro que a un físico o a un químico tampoco le resulta fácil orientarse sólo en la lógica del propio objeto de la investigación y ponerse a salvo de subjetivismo, que deforma los conceptos y las deducciones. Claro que el naturalista también tiene que superar el influjo de las representaciones habituales. Claro que el naturalista tiene que vérselas con el conservadurismo y los prejuicios de su medio, de modo que tampoco allí la pugna de las ideas está libre de la lucha entre los hombres ni de la ingerencia de intereses y pasiones "extracientíficas". Claro que en las ciencias naturales las posiciones ideológicas también desempeñan un papel. Pese a ello, al naturalista le es mucho más fácil que al sociólogo garantizar la severidad científica de análisis.

En el conocimiento social las causas toman otro cariz, porque el sociólogo es una parte de su objeto. Los conceptos de partida y el aparato del pensamiento no sólo le han sido dados como algo social por su forma, sino también por el contenido. Por muy honesto y consecuente que sea en el aspecto científico, su punto de vista sobre las cosas está inexorablemente predeterminado por el estado

de la sociedad que él trata de comprender. Por eso, ante los sociólogos se plantea una alternativa inminente: ya bien él mismo —en el correr de su propio análisis estrictamente científico— lleva la investigación hasta establecer verdades ideológicas de peso, ya bien el matiz ideológico de sus resultados será extrínseco, como una orientación lista, elaborada al margen e independientemente de la ciencia, ya sea consciente o inconscientemente.

De ahí la particular responsabilidad del sociólogo, que nadie puede evitar. El indagador de la sociedad sólo busca la verdad, pues de lo contrario no es un científico. Pero a la verdad no le tocó en suerte permanecer neutral ante la política y la vida. Mi verdad es, al mismo tiempo, mi posición.

¿Cómo puede un científico, en semejantes condiciones, mantenerse en el terreno de la ciencia y tener seguridad en la objetividad de las deducciones?

El marxismo es grande, porque demuestra cómo puede resolverse este problema radical de la ciencia social, que con frecuencia se denomina "maldito".

La conciencia, antes de comenzar a analizar el ser social, es engendrada por ese ser, y el propio análisis es un *elemento del movimiento del ser*. Diríase que aquí se cierra el círculo, pero, en realidad, es aquí donde se abre.

En lugar de considerar que la dependencia de la ciencia social respecto de los intereses sociales es una triste circunstancia que desprestigia el trabajo del humanista, corresponde, en pos de Marx, ver en ello la fuente y el estímulo de lo científico.

El trascendental descubrimiento de Marx reside en haber visto que, en el siglo XIX, al proceso histórico se incorpora activamente la clase, cuya futura emancipación —y con ella la de toda la humanidad— radica en el curso ineludible de los pro-

cesos materiales, pero que exige como condición obligatoria la comprensión adecuada de esos procesos. Desde el punto de vista de los intereses de clase del proletariado, como exponente objetivo de los intereses del progreso universal, la ciencia es imprescindible. Sobre esta cresta de la historia mundial, los impulsos ideológicos se van definiendo cada vez con más peso, a modo de aspiración a la verdad. Lenin estaba en lo justo al escribir: "El primer deber de quienes desean buscar «caminos para llegar a la felicidad humana» es... reconocer sinceramente los hechos".

En nuestros días se intensificó incomparablemente la necesidad objetiva de la autoconciencia social adecuada; la coincidencia de los intereses de la clase obrera con los de la enorme mayoría de la humanidad se ha hecho más orgánica. El mundo ya no puede vivir de ilusiones, pues sus problemas y calamidades adquirieron escalas catastróficas. Lo demostraron Oswiecim e Hiroshima.

Se me puede objetar que los hombres siempre tendieron a la verdad, que los representantes de diferentes ideologías pueden objetivamente creer que aspiran a la verdad y consideran veraz su ideología.

Empero, no sólo se trata de que la humanidad contemporánea anhele la verdad, sino de que por primera vez en la historia de la humanidad las condiciones objetivas globales económicas, políticas y culturales requieren, para su progreso ulterior, una orientación auténticamente científica y brindan las posibilidades para elaborarla.

Marx escribía refiriéndose a la dialéctica: "crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse asustar por nada".

Uno de los rasgos más importantes de la concep-

ción marxista es la capacdaid de renovarse sin cesar, implícita en ella misma. Por eso el marxismo-leninismo no es para nosotros una colección de dogmas y citas, sino una doctrina viva, que proporciona una fructífera orientación científica general para el desarrollo de la vida de la sociedad, para superar todos y cada uno de los defectos y dificultades.

La autocrítica de la ideología científica debe hacerse cada vez más profunda y eficaz, a medida que la acción de la crítica va empalmando cada vez más estrechamente y se comprueba con la crítica de la práctica. Las dificultades de la ciencia social se deben a que es un medio de autoconocimiento, y se superan a medida que la ciencia se convierte en medio de organización sistematizada de la sociedad y, por eso, en virtud de la necesidad objetiva, se va liberando del subjetivismo y tomando una conciencia más y más clara de esa necesidad objetiva.

La transformación de la ideología en ciencia, que se remonta a Marx, es un proceso ininterrumpido, y siempre se realiza en nuevas condiciones. Ello significa que Marx y Engels no elaboraron el marxismo de una vez por todas, sino que éste es el punto de partida para nuevas y difíciles búsquedas científicas.

En cuanto al desarrollo inminente de la ciencia sobre la sociedad, no está en condiciones de "deshacerse" de la ideología, y no tiene por qué saltar por encima de su cabeza. Mas a medida que en la ideología va desarrollándose su núcleo verdadero, científico y constructivo, se modifica su carácter histórico. Los adelantos de la Unión Soviética —ya sea en la técnica, en la economía, en la cultura, en el progreso de las investigaciones cósmicas—, reconocidos y convertidos en patrimonio de toda la humanidad, se basan precisamente en la auténtica ideología científica.

No es la ideología, sino la pseudoideología la que representa un peligro para la ciencia. Sobre la base de la pseudoideología sólo puede prosperar la profanación de la vida cultural, que implantan algunos señores. Entre la ideología científica y la pseudoideología hay una "muralla china". La pseudoideología es nefasta para la ciencia. El medio ideológico científico, activo y rico en matices, ese medio que Marx denominara "definida posición partidista", sintetiza el sentido proletario de clase, reflejo de las tendencias objetivas del progreso humano en su totalidad y del estricto espíritu científico correspondiente.

El marxismo no elige entre la "desideologización" y la ideología subjetivista. El marxismo no puede estar de acuerdo con la exigencia de la "desideologización", que no elimina en lo más mínimo la ideología subjetivista y su terreno, sino sólo proclama la renuncia a las cuestiones de fondo en la concepción del mundo. En esencia, el llamamiento a la "desideologización" sólo implica la renuncia a resolver problemas humanos tan globales, que necesariamente requieren rebasar los marcos del orden de cosas existente y enfocarlos como un factor en el proceso histórico, pletórico de contradicciones y preñado de colisiones. Y ello provoca inevitablemente el natural choque entre las ideas, la lucha de los conceptos. Por eso es imposible, desde el punto de vista objetivo, la denominada coexistencia pacífica de las ideologías. La desideologización significa convertir el análisis social en un medio empírico-miope para "reparar y zurcir" el viejo mundo. El pseudo antiideologismo revela, tras su fachada "sensata y racionalista", precisamente una orientación ideológica definida. Así por ejemplo, la "desideologización", que reduce la sociología sólo a la "ingeniería social", además de estar orientada contra cualquier posición crítica revolucionaria, lo

está también contra cualquier ciencia teórica propiamente dicha, que se plantee, en una forma sistemática integral, problemas de largo alcance.

* * *

Las personas que interpretan el marxismo de un modo desfigurado, afirman que presuntamente los comunistas pretenden hacer felices a los hombres por la violencia, sometiéndolos a los fetiches colectivos y a un orden abstracto, en el cual se sabría de antemano de qué manera cada persona llega a ser feliz. No cabe duda de que una felicidad sin nada inesperado, o sea, una felicidad decidida con antelación, es una utopía muy triste. Por suerte, una felicidad así es imposible.

Marx no tiene nada que ver con la construcción razonadora ni con la reglamentación del futuro. Se podrían citar los juicios al respecto. Pero mucho más importante es que la concepción de Marx sobre el individuo y la historia, en su totalidad, es hostil a construcciones de esa índole.

El problema del desarrollo armónico del individuo humano es, ante todo, el de liberarlo respecto de todo lo que le impide realizar sus propias posibilidades. En este sentido, el problema del individuo no es un problema individual.

Con harta frecuencia, al referirse al hombre del futuro, se limitan a representaciones puramente descriptivas y enumerativas: perfección física, amplia instrucción, actividad social, sensibilidad estética, cultura y sutileza emocional, etc. Algunos, partiendo tácitamente de la suposición de que el desarrollo armónico e ilimitado del individuo humano es un concepto que conserva en todos los tiempos un contenido idéntico, piensan que el futuro permitirá a cada uno convertirse en un pequeño Leonardo de Vinci. Mas sería erróneo comprender el desarrollo

múltiple del individuo en el plano de la ilustración, esbozar al hombre del futuro mediante una simple suma aritmética de méritos, al margen del sistema de los vínculos sociales que encierra el verdadero secreto de su armonía.

Entretanto, los hechos evidentes —la creciente especialización del trabajo y los conocimientos, el que a una sola persona le es imposible dominar el torrente de información, inclusive dentro de una esfera profesional relativamente estrecha— testimonian de un modo irrefutable que las ilusiones de que aparecerá un individuo del tipo armonioso del Renacimiento están construidas sobre arena.

Algunos se consuelan con el antiguo dicho: "Saber todo sobre muy poco y un poco de todo". Lamentablemente, en nuestros días no se puede saber todo, ni siquiera sobre muy poco. El significado de "un poco de todo" amenaza en derivar en un simple diletantismo.

Por lo visto, el problema no consiste tanto ni sólo en el volumen de conocimientos, sino, ante todo, en el nivel y los principios del pensamiento. El nivel del pensamiento actual se forma inevitablemente en cada individuo sobre la base de un material cognoscitivo relativamente limitado, en tanto que la rigurosidad y la flexibilidad de ese pensamiento revisten un carácter universal.

Lo esencial es que el problema de la formación de un individuo libre y armoniosamente desarrollado se reduce a la constitución de una sociedad libre y armoniosamente desarrollada.

Según la justa observación de Saint-Exupéry (que goza de gran prestigio en la URSS), "es fácil establecer el orden en una sociedad, sometiendo a cada uno de sus miembros a determinadas reglas. Es fácil educar a un ciego que se someta sin protestar al lazarillo o al Corán. Cuánto más difícil es liberar al hombre, enseñándole a dominar sobre sí mismo".

Formar a un hombre armónicamente desarrollado significa crear las posibilidades para que cada uno se cree a sí mismo, en la medida de sus fuerzas. Una organización social razonable brinda a cada uno la posibilidad de adquirir libremente y por su cuenta los conocimientos, los gustos y las propiedades, por cuanto en las condiciones de una real colectividad el interés de cada uno no niega ni contradice los intereses de otras personas, sino encuentra en ellos un apoyo, por cuanto el interés de todos no contradice ni excluye el de un individuo aislado, sino requiere que aquél halle su completa realización, debido a que el desarrollo libre y armónico del individuo es la condición del desarrollo de todos.

Este contenido era desconocido a todos los renacimientos de épocas anteriores, en vista de que, sobre la base del antagonismo de intereses, el propio espíritu colectivo puede revestir, y reviste, sólo un carácter ficticio.

El comunismo brinda a cada individuo la máxima libertad para la búsqueda, en estrecha comunidad con todos. Cada cual puede concientemente formarse como personalidad, y ello responde a los intereses de todos. Ese será el criterio de la madurez de la cultura universal. De ahí que la cultura no sea un medio, sino una finalidad.

Después de Octubre de 1917, mi patria declaró la campaña contra el analfabetismo elemental, y la ganó. Por primera vez en la historia, la clase predominante era la mayoría de la población, y la instrucción se convirtió en privilegio de todos los miembros de la sociedad. Sin una alfabetización total ni se podía soñar en la edificación del socialismo. Pero la cultura elemental no basta para el socialismo. Es preciso que las amplias masas del pueblo tengan un alto nivel contemporáneo de conocimientos.

Desde el punto de vista del marxismo, el mayor valor de la cultura es su riqueza y que sea del dominio público. Jamás consentiremos en dividir la cultura en cultura para los elegidos y cultura para las masas. Tal división mistifica y eterniza lo que existió por siglos, pero no es perpetuo.

Al hablar del democratismo de la cultura, los marxistas se refieren a algo mucho más grande que a su accesibilidad universal. Parafraseando a Mayakovski, diremos que, igual que la poesía, la cultura no nace siendo de masas, sino se convierte en cultura de masas. El democratismo de la cultura no sólo se manifiesta en que ésta se adapta al nivel de las capas del pueblo poco instruidas o inexpertas, sino en que sobre la base del progreso social eleva ese nivel, multiplicando sin cesar la suma de las riquezas espirituales de la nación, incorporando a nuevas y nuevas capas a la autoconciencia humanista madura, haciéndolas creadoras conscientes de la cultura en su más amplia aceptación.

Los marxistas nos pronunciamos porque en la tierra se afirme una sociedad en la que se elimine definitivamente la contraposición entre las "capas bajas" —como las llaman en el mundo burgués— ignorantes, y la élite refinada. Los marxistas luchamos porque en la tierra se afirme una sociedad humana que arranque a las masas del atraso espiritual y aproxime a cada uno a disfrutar de una existencia auténticamente culta y, por consiguiente, a la creación libre y activa en interés de cada uno y de todos.

Estos son algunos de los problemas a los que Marx propuso la solución más eficaz, y que se plantean ante nosotros entre los más actuales de nuestros días.

La memoria de hombres como fuera Carlos Marx infunde a nuestros ideales un carácter histórico concreto. Servir a la verdad y servir a la humanidad

son dos cosas inseparables. Son indisolubles la verdadera ciencia, la moral, la política progresista, el espíritu de elevado sentir científico, la severidad y puntualidad del análisis y la síntesis, carentes de compromisos.

El marxismo, como reflejo sintetizado de las tendencias fundamentales de la realidad social y del movimiento revolucionario por la emancipación del hombre en aras del hombre, comunicó a la lucha por el progreso un sentido consciente y una inspiración históricos sin precedentes.

Los comunistas tenemos derecho a estar orgullosos de ello.

Fiódor Konstantinov

MARX Y EL HUMANISMO

Transcurrieron 150 años desde el nacimiento de Marx y más de ciento veinticinco del comienzo de sus actividades científicas, publicísticas y políticas. A lo largo de este período tempestuoso y dinámico, que abarca dos e incluso tres grandes épocas, ¡cuántos nombres de políticos fundadores de sistemas filosóficos y sociológicos, de teorías económicas y políticas, de ideólogos aparecieron, todos ellos críticos y aniquiladores de Marx y el marxismo!

Entre los problemas en torno de los cuales se lucha hoy, se enardecen las discusiones y se debate, figura el de "Marx y el humanismo", o la relación entre el marxismo y el humanismo.

Es sabido que en el curso de la punga teórica y de las discusiones que se han llevado a cabo en los últimos decenio y medio o dos decenios, surgieron varios puntos de vista sobre esta cuestión, diferentes y hasta diametralmente opuestos. Esto no sólo se refiere a los adversarios del marxismo, sino también a sus continuadores, partidarios o, por lo menos, a los que se pronuncian en nombre del marxismo o bajo su bandera.

¿De qué puntos de vista se trata?

Aseveran que el humanismo es una doctrina puramente burguesa, hostil al marxismo y al socialismo científico. Que el marxismo y el humanismo presuntamente se excluyen el uno al otro. Cuando semejantes conceptos provienen de filósofos y sociólogos burgueses reaccionarios, eso es comprensible

y natural. Pero, lamentablemente, esos conceptos sobre la actitud de Marx y del marxismo hacia el humanismo son divulgados hoy con insistencia por el grupo de Mao Tse-tung y sus partidarios en China. Como es de dominio público, la denominada "revolución cultural" en China se realiza bajo el signo de lucha contra el revisionismo y el humanismo. Esta teoría y práctica antihumanistas desacreditan la causa y la doctrina de Marx.

Mao Tse-tung y su grupo sostienen que, al igual que las consignas de libertad, igualdad y fraternidad, la doctrina del humanismo es una orientación del pensamiento creada por los ideólogos de la burguesía. Eso es cierto, pero al igual que el concepto de libertad, igualdad y democracia, el humanismo tiene también en diferenten épocas distinto contenido clasista y científico. El marxista no sólo está obligado a ver las palabras y los conceptos, sino también a diferenciar su sentido y su contenido concreto.

De seguir la "lógica" de los maoístas, y dado que no fue Marx quien creó e introdujo por primera vez en la teoría los conceptos filosofía, sociología, clases y lucha de clases, revolución y socialismo, sino que ya se conocían antes de él, los marxistas debemos renunciar a ellos. A las mismas deducciones absurdas puede conducir el punto de vista y la lógica de los razonamientos enunciados por los formalistas, talmudistas y dogmáticos empedernidos, quienes no ven tras las palabras, ni quieren ver, el contenido y el sentido diametralmente opuesto del concepto "humanismo" en Marx y el marxismo, por un lado, y en las teorías filosóficas y sociológicas burguesas y pequeñoburguesas.

El punto de vista maoísta en cuanto a la actitud de Marx y del marxismo hacia el humanismo emana de la posición no proletaria, pequeñoburguesa y anarquista de Mao-Tsé-Tung y su grupo en rela-

ción a todos los grandes problemas de nuestros tiempos: a los de la guerra y la paz, a la correlación entre la guerra y la revolución, la actitud hacia los valores culturales creados por la humanidad.

Las bases teóricas y metodológicas del modo en que los maoístas abordan el problema —marxismo y humanismo—, derivan de un enfoque antihistórico, no dialéctico y extraclasista del humanismo.

No debe olvidarse ni menoscabarse el hecho de que tanto en vida de Marx como en nuestros días en el humanismo existieron y existen tendencias diferentes y opuestas: el humanismo socialista y revolucionario de Marx surgió en la lucha contra el humanismo contemplativo burgués y pequeñoburgués.

También existe otro punto de vista falso divulgado en occidente, tocante al lugar y el papel del humanismo en el marxismo: en sus trabajos juveniles, y ante todo en los *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844), Marx continuaba las nobles tradiciones humanistas occidentales, mas luego rompió con ellas convirtiéndose en el teórico de la lucha de clases, de la revolución proletaria y la dictadura del proetariado, en economista, en el autor de *El Capital*.

Los partidarios de este punto de vista recurren de buen grado al joven Marx y a sus trabajos juveniles, pero rechazan los conceptos del Marx maduro, diciendo que son incompatibles con el humanismo.

Esta concepción burguesa y pequeñoburguesa falsa sobre la actitud de Marx hacia el humanismo se debe a la incomprensión de la esencia de su doctrina. Y quizá no fuera preciso hablar de ello, si no repercutiera de un modo peculiar en un punto de vista difundido también entre un sector de marxistas, tanto en los países socialistas, como en los capitalistas.

Este concepto se reduce a que los *Manuscritos eco-*

nómicos y filosóficos de Marx serían la clave para comprender lo más recóndito de la esencia humanista del marxismo. Y por cuanto Rosa Luxemburgo, Plejánov, Lenin y sus continuadores y discípulos no conocían esos manuscritos, no podían comprender, ni comprendían, el verdadero fondo humanista del marxismo.

Por lo visto, este reproche atañe tácitamente también a Engels, ya que no atribuyó a los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx la trascendencia que le adjudican hoy esos interpretadores de los manuscritos del joven Marx, y por ello Engels, en lugar de publicarlos, se dedicó a concluir otras obras de Marx, y, ante todo, el segundo y el tercer tomo de *El Capital.*

De seguir este criterio sobre los *Manuscritos económicos y filosóficos,* sobre la importancia y el lugar que le corresponden en el sistema del marxismo, probablemente también Marx sea en cierto modo responsable de que el sentido humanista de su doctrina haya quedado oculto y se haya descubierto de nuevo sólo a principios de la década del 30 de nuestro siglo, cuando se publicaron sus manuscritos juveniles... Tal es la lógica de los razonamientos de estos camaradas marxistas, si se la lleva hasta el fin.

Semejante concepto de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx, de su lugar y papel en el sistema general de la doctrina y la filosofía marxista difícilmente responde a la realidad. Es justa, naturamente, pero sólo en parte, la afirmación de que en distintas épocas leemos de diferente modo las grandes obras, y que hoy vemos y encontramos en ellas lo que antes, por una u otra razón, quedaba en la sombra y escapaba a nuestra visión. También es cierto que los diversos aspectos de la doctrina marxista ocupan el primer plano en diferentes épocas, debido a las necesidades de la lucha por el so-

cialismo y el comunismo. Mas esto no atañe a la esencia y a la orientación humanista de *toda* la doctrina de Marx.

Por muy alto concepto que tengamos de los manuscritos en borrador del joven Marx, no solamente ellos, y ni siquiera fundamentalmente ellos, contienen las principales ideas humanistas, los principios y la esencia madura del humanismo revolucionario marxista. El renacimiento marxista en nuestra época no está relacionado, en modo alguno, con la publicación de los *Manuscritos económicos y filosóficos* del joven Marx (como tratan se aseverar algunos camaradas); este renacimiento está vinculado con el triunfo de toda la doctrina de Marx desarrollada en nuestra época por el gran Lenin y por los partidos marxistas. El renacimiento marxista está relacionado con la victoria del socialismo en la URSS, con el triunfo del humanismo marxista en la vida de los países del socialismo triunfante, y de los que construyen el socialismo y el comunismo.

Y no es culpable Marx ni el marxismo, sino nosotros, los marxistas, de que durante cierto período no hubiéramos dedicado la debida atención a la ulterior elaboración teórica de los problemas del individuo y el humanismo socialista.

Es notable que ya en los *Manuscritos económicos y filosóficos* Marx no discurre acerca del hombre abstracto, sino analiza la situación del individuo concreto —el obrero— en las condiciones de relaciones sociales concretas (es decir, relaciones que se caracterizan por el dominio de la propiedad privada).

En primer lugar, Carlos Marx analiza las relaciones recíprocas entre el capitalista (el capital) y el obrero.

En relación con ello, ya en ese trabajo juvenil Marx formula el objetivo principal de sus investi-

gaciones, como aclaración de las condiciones económico-sociales que permitan al *obrero* convertirse en *hombre*.

Para Marx, el obrero es un individuo que, en virtud de determinadas circunstancias, se frustró como ser humano, perdió su naturaleza humana.

Luego de analizar las relaciones recíprocas entre el trabajo alienado y la propiedad privada, Marx formula la deducción en los siguientes términos: "la anulación positiva de la propiedad privada" es "la anulación positiva de toda alienación, es decir, el retorno del hombre de la religión, la familia y el Estado a su propia *naturaleza humana*, o sea, al ser *social*".

Según Marx, la anulación de la propiedad privada significa la supresión de la propia base y de las causas del trabajo alienado. El productor, el obrero, vuelve a unirse al producto de su trabajo, que ya no se opone a él como una fuerza alienada. De coercitivo, el trabajo se convierte en voluntario, se transforma en una necesidad del individuo, en la esfera donde se despliegan sus fuerzas físicas y espirituales. En el trabajo, emancipado de la propiedad privada y de la explotación, el hombre comienza por primera vez a sentirse dichoso y no infeliz.

En los *Manuscritos económicos y filosóficos* Marx escribe sus primeras líneas inspiradas sobre el comunismo, como del "*humanismo acabado*": "*El comunismo, como anulación positiva de la propiedad privada —esta autoalienación del hombre—*, y, en virtud de ello, como auténtica *apropiación* de la esencia *humana* del hombre y para el hombre y, por ende, como retorno absoluto del hombre a sí mismo como a un ser *social*, es decir humano, lo cual ocurre conscientemente y conservando toda la riqueza del desarrollo alcanzado...

"Tal comunismo... es la verdadera solución de

la contradicción entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la verdadera solución del litigio y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género humano. El es la solución de la incógnica de la historia y sabe que es esa solución".

Estas son algunas ideas geniales de los *Manuscritos económicos y filosóficos.*

Algunos camaradas marxistas sostienen que Marx, al descubrir las leyes del desarrollo social, al crear el terreno de la ciencia, rompió con el humanismo, inclusive con las ideas promulgadas en los *Manuscritos económicos y filosóficos.*

Dicen que el humanismo es una ideología, y la teoría marxista, una ciencia.

La ciencia, la teoría científica, aseveran esos camaradas, tiene un significado cognoscitivo, su objetivo es descubrir la verdad. La ideología, en cambio, es la conciencia falseada, tergiversada, no desempeña una función cognoscitiva, sino un papel auxiliar de orientar a la clase y al partido.

A partir de 1845, con el descubrimiento del materialismo histórico, Marx habría roto con la ideología, incluido el humanismo, por ser éste una de sus variedades.

A nuestro juicio, este punto de vista es erróneo, no es justo.

Este error radica en querer contraponer la teoría científica y la ideología marxista. La ideología burguesa, que da una idea falsa sobre el mundo, la sociedad, el individuo y su esencia, es realmente el antípoda de la ciencia.

La ideología marxista, socialista (el socialismo científico), es inseparable de la ciencia y reviste carácter científico.

El humanismo socialista marxista es asimismo inseparable de la teoría científica.

Creemos que uno de los errores en la interpreta-

ción del problema "Marx y el humanismo" se debe, en algunos casos, al enfoque no histórico y no concreto del propio concepto "humanismo". En segundo lugar, ciertos camaradas juzgan sobre el contenido, la esencia y la envergadura del concepto "humanismo marxista" por las variedades de humanismo burgués, en pugna contra el cual se constituyó y evolucionó el humanismo marxista.

¿Acaso la esencia del humanismo marxista puede limitarse al estudio de la esencia del individuo y su conducta, al problema de la alienación, del sentido de la vida, en fin, al círculo de cuestiones que habitualmente encuadran en la denominada antropología filosófica? Consideramos que eso no es exacto. Eso empobrece, restringe y desfigura la verdadera envergadura y el rico contenido de la concepción del humanismo, nueva en principio, creado por Marx y al que él vinculaba e identificaba con el comunismo y con la lucha revolucionaria de la clase obrera por el comunismo.

El humanismo marxista se diferencia de todas las teorías humanistas precedentes y contemporáneas, por lo menos, por los siguientes rasgos fundamentales. Primero: el carácter estrictamente *científico* del humanismo marxista; segundo: su espíritu revolucionario y activo; tercero: el carácter proletario, de clase; y, por último; se trata de un humanismo *socialista, comunista* por su naturaleza, por su fondo de clase, por sus objetivos y tareas.

Marx, al fundar la filosofía del materialismo dialéctico e histórico, la economía política marxista y el socialismo científico, la concepción íntegra del mundo, amplió de ese modo extraordinariamente los límites del conocimiento humano.

El encumbramiento de la clase obrera, el estímulo de su conciencia socialista, la toma de conciencia de su misión histórica universal —la de ser el creador de un mundo nuevo, en el que rijan nuevas

relaciones humanas, el mundo de la sociedad comunista—: en ello reside, en primer lugar, el humanismo socialista de Marx.

Dicen que *El Capital* de Marx es una gran obra, una obra genial, pero que presuntamente no tiene nada de común con el humanismo. En realidad, *El Capital* de Marx contiene cien veces más humanismo verdadero, real, que todas las obras de los humanistas burgueses.

A diferencia de los economistas burgueses, entre ellos de la talla de Smith y Ricardo, fue Marx quien por primera vez advirtió en el intercambio de mercancías no las relaciones entre las cosas, sino entre los hombres. Fue él quien arrancó los velos fetichistas con los que se embozan las relaciones entre los individuos en la sociedad mercantil capitalista.

El Capital, desde sus primeras páginas hasta la última, está orientado contra lo inhumano de las relaciones económicas capitalistas que esclavizan al productor, al obrero, que lo condenan a un trabajo forzado, alienado, a la explotación.

Marx ve la fuente de todos los tipos de esclavización, de explotación y de alienación en el aislamiento (la alienación) de los productores respecto de los medios de producción, en el carácter y la naturaleza del modo capitalista de producción, que determina el que las relaciones sociales creadas por los hombres predominen sobre éstos y sobre todos los productos de sus actividades: el trabajo pretérito, muerto, sobre el vivo; el trabajo intelectual sobre el físico; el dinero, el oro, sobre el hombre de trabajo, sobre la personalidad de millones de seres.

Al definir la fuente y las causas del antagonismo entre el hombre, sus actividades y los resultados inusitados de las últimas, Marx decía en el conocido discurso, pronunciado en el jubileo del período inglés *The People's Paper*:

"Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta. Este antagonismo entre la industria moderna y la ciencia, por un lado, y la miseria y la decadencia, por otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible."

Dicen que ya todo esto pertenece al pasado, que hoy el capitalismo es más ordenado, organizado; que las crisis económicas que estremecen hasta los cimientos el edificio del capitalismo y que destruyeron las fuerzas productivas creadas por los hombres, también pertenecerían al pasado. La miseria habría dejado de ser una afrenta. Los capitalistas, los *managers*, los sociólogos se preocupan por las relaciones humanas en las empresas. El capitalismo del que escribiera Marx, hoy ha dejado de ser inhumano y antihumano.

Realmente, el capitalismo cambió después de la muerte de Marx: se convirtió en capitalismo monopolista de Estado. Pero el yugo de los monopolios sobre los hombres es aún más irresistible. Y la crisis financiera que se está atravesando, así como la febrilidad en la Bolsa a raíz del oro, registran como un sismógrafo las sacudidas subterráneas y las profundas e incurables contradicciones y dolencias mortales del capitalismo.

En vida de dos generaciones el capitalismo descargó sobre la humanidad dos guerras mundiales, que le costaron a los pueblos 80 millones de muertos y centenares de millones de mutilados física y moralmente. Las colosales destrucciones y víctimas de dos guerras mundiales superan con creces todo lo que había sido aniquilado durante todas las crisis económicas.

Y el militarismo, de cuya monstruosidad escribie-

ra Marx, se convirtió en nuestros días en una fuerza destructora amenazante, que aplasta con todo su peso a los pueblos. El arma nuclear en manos de los militaristas es la espada de Damocles pendiente sobre la humanidad. Y de no existir los países socialistas, que se contraponen a las fuerzas agresivas del mundo capitalista, ¿dónde está la garantía de que los imperialistas de EE.UU. y sus aliados no descargarían una nueva guerra sobre los pueblos, pero esta vez nuclear, preñada de la catástrofe para la humanidad?

Después que Marx escribió *El Capital* y que desenmascaró la naturaleza antihumana del capitalismo, éste no dejó de ser una fuerza antipopular y antihumana.

Todo el desarrollo del capitalismo confirmó la doctrina de Marx, de que a lo largo de su evolución el capitalismo revelaría cada vez más su esencia destructiva, antipopular e inhumana. Hoy no sólo lo evidencia la sucia guerra devastadora de EE.UU. contra el pueblo vietnamita.

En los *Manuscritos económicos y filosóficos* y en *El Capital* Marx escribió que el capitalismo desfiguraba la esencia humana, habló de la alienación del trabajo. Diríase que la incorporación constante de la ciencia a la producción capitalista y la nueva técnica avanzada, resultado de la revolución técnico-científica, deberían ennoblecer el trabajo del obrero.

El capitalismo moderno creó colosales fuerzas productivas. Pero, al mismo tiempo, creó y aumentó a un ritmo febril las fuerzas de la destrucción, que son una amenaza para la existencia de todos los pueblos.

Se dice que ahora ya se han acopiado tantas armas nucleares, que se puede dar muerte ocho veces a cada hombre de la tierra.

Crecen y se agudizan todas las contradicciones y

antagonismos del capitalismo, desentrañados y analizados por Marx. Y la humanidad no tiene hoy otra salida como no sea el camino señalado por Marx y el marxismo: la lucha por el socialismo y el comunismo. Esta es la exigencia más imperiosa de nuestra época.

Los antiguos griegos crearon la leyenda de la diosa de la historia, y dijeron que era la diosa más sangrienta, la diosa que arrastra su carro triunfal a través de mares de sangre y montañas de cadáveres.

El capitalismo ya ha dado muchos ejemplos —y los sigue dando— que confirman esta leyenda. Tan sólo el socialismo es hoy el baluarte de la paz y del hombre, la esperanza de los pueblos.

La victoria del socialismo en la Unión Soviética, la edificación del socialismo en las democracias populares es el triunfo del humanismo marxista.

Uno de los más grandiosos éxitos de los países socialistas es que haya nacido un hombre nuevo, socialista, edificador del mundo nuevo, un hombre colectivista e internacionalista, enemigo del racismo y del nacionalismo, luchador por la paz y la felicidad de los pueblos.

No importa que este hombre nuevo no esté aún absolutamente libre de los lunares del viejo mundo. Cambiar la naturaleza humana, que fue constituyéndose a lo largo de los siglos, y formar al hombre nuevo es una tarea más compleja y difícil que construir una nave cósmica. Pese a ello, el nuevo hombre socialista ya es una realidad histórica.

El gran Marx tenía mil veces razón cuando decía: la naturaleza del hombre no es eterna. Se modifica en el mundo conjuntamente con los cambios radicales de las relaciones sociales; se modifica en el curso de la lucha por un mundo nuevo, socialista. En esta construcción del mundo nuevo se revela la esencia activa de la personalidad, se ponen de mani-

fiesto y florecerán sus potenciales espirituales, todas las aptitudes, dotes personales, el talento. Sólo el socialismo y el comunismo dan amplio campo para el desarrollo libre y armónico del individuo.

* * *

Hoy, los adversarios del marxismo y del humanismo marxista también hacen estas objeciones: el materialismo histórico, dicen, como base sociológica teórica del humanismo marxista, enfoca el desarrollo social como un proceso necesario, históricamente natural, sujeto a ley. Las leyes de la historia, y las leyes del desarrollo de la sociedad son las de la naturaleza, hechas extensivas y aplicadas a la sociedad. En esta comprensión naturalista, que menoscaba lo específico de la vida social e histórica no hay lugar para la actividad humana, para la actividad consciente del individuo, para el factor subjetivo, para la autoexpresión de la personalidad.

En esta aceptación, el hombre, la personalidad, se convierte en un títere, en un objeto y no en un sujeto de la historia. Estas son las objeciones que hace al humanismo marxista el teólogo católico Gulio Girardi, en el interesante libro *Marxismo y cristianismo*. Este libro apareció como resultado de los diálogos y las discusiones con el camarada Roger Geraudy y los marxistas italianos.

Naturalmente que ni Marx, ni el marxismo ni el materialismo histórico son responsables de la concepción naturalista y objetivista de las leyes sociales ni por la concepción laplacista de las leyes históricas.

El viejo problema sobre la correlación entre libertad y necesidad, entre ley objetiva y actividad consciente de los individuos sigue siendo el obstáculo para los críticos del materialismo histórico y del humanismo marxista. Este útimo fue y sigue sien-

do igualmente hostil al objetivismo y el subjetivismo fatalistas, al voluntarismo.

No obstante, entre algunos marxistas tuvo cierta divulgación la interpretación rígida científico-natural de las leyes sociales, de los nexos causales, y de las regularidades históricas.

La experiencia histórica y la actualidad demuestran que el fatalismo y el objetivismo condenan a las fuerzas avanzadas a la pasividad, a la congelación de la actividad creadora y, por ello, son ajenos al humanismo marxista.

Por otra parte, observamos que tanto el subjetivismo, como el voluntarismo y el menoscabo de las leyes objetivas viven en armonía con el antihumanismo. Un ejemplo de ello son las actividades de los maoístas.

El carácter militante y la actividad revolucionaria —que lo transforma todo con espíritu creador— del humanismo marxista tiene un nexo intrínseco con la fundamentación estrictamente científica de esa actividad.

Dicen que los hombres verdaderamente grandes sólo tienen una fecha en su vida: la del nacimiento. Entre ellos figuran Marx y Lenin.

Pasarán siglos, pero Marx y su nombre, igual que el de Lenin, serán siempre la estrella polar para toda la humanidad progresista.

¿Cómo será, cómo deberá ser el hombre del futuro? ¡Como fue Marx, como fue su gran continuador Lenin!

Mijaíl Lifshits

MARX Y LA TRAGEDIA DE LA CULTURA BURGUESA

Nunca se habló de la cultura como en nuestros días. En occidente surgió una nueva gran esfera de industria literaria, la denominada crítica de la cultura. La densidad de la población, el desarrollo de la ciencia, el excedente de tiempo libre, los éxitos de la información, a todo se le hace rendir cuentas para explicar la crisis moral que se apoderó de la sociedad burguesa. Unos hablan de la tragedia de la cultura, otros, de la incomprensible inquietud, de la pérdida del equilibrio interno. Un autor conocido eligió como epígrafe para su obra las palabras de Renan: "Aspiramos el aroma de un florero que ha quedado vacío". Otro recordó la previsión de Sibila: "Llega la noche".

Las causas de esta crítica son muy variadas. Al leer a muchos de sus voceros militantes, es fácil advertir que la propia palabra "cultura" adquiere para ellos un amargor polémico. Los ataques contra la "sociedad de masas", que diluye los valores de la cultura en el agua potable de la mayoría, son conocidos ya desde el siglo diecinueve (baste recordar a tales escritores como Bourget, por ejemplo), y tienen un matiz bastante marcado de tendencia reaccionaria. Se reflejó en ellos el agravio causado por la historia universal, la cual pone en duda el supuesto derecho de la minoría acaudalada a gozar del confort por cuenta de la mayoría explotada, el odio hacia las masas que hacen la historia. "El gregarismo". "la dilución en la masa". "el proletaris-

mo", "la pérdida del respeto", "la desagregación", etcétera, llegando inclusive hasta el espantoso panorama que pinta a un futuro Leibniz a quien la multitud ignorante prohibe dedicarse a sus delicadas investigaciones, todo esto y muchas otras previsiones más lúgubres aún, definiciones más venenosas todavía, plagan un libro tras otro en el mundo burgués.

Pero no se debe exagerar. No se le puede atribuir a cada autor, desconcertado ante los hechos de la vida, el cruel objetivo de emponzoñar la conciencia social con el veneno del pesimismo. Otra cosa es cómo explicar que las fuerzas de la civilización llevan implícitas la posibilidad de la retroacción y dónde encontrar la salida de esta extraña contradicción.

La solución del problema, planteado por Marx nace cien años, es notoria y consiste en lo siguiente: El capitalismo, en los límites de la desigualdad de clases, es la forma de movimiento de las fuerzas sociales más desarrollada y más contradictoria; la sociedad llegó a tal nivel, que se ve ante la alternativa: o bien traspasar el límite vedado y vencer a la forma anticuada de sus propias relaciones, o bien perecer. Y en tanto la historia real no haga su elección práctica, al precio de muchos sacrificios y errores, en tanto no tantee el camino justo, son inevitables los síntomas de decadencia que inspiran esos gestos tan patéticos de los profetas de la regresión.

El 14 de abril de 1856, en el discurso pronunciado en el jubileo del periódico cartista *The People's Paper*, Marx dijo: "Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano, provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de riqueza recién descubiertas se

convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. Los triunfos del arte parecen adquiridos al precio de cualidades morales. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta."

Mucho cambió en el mundo desde que fueron pronunciadas estas palabras. El capitalismo en su etapa superior tiene sus particularidades, y algunc síntomas del antagonismo señalado por Marx "entre la industria moderna y la ciencia, por un lado, y la miseria y la decadencia, por otro", pueden parecer desplazados a un segundo plano. Otros, por el contrario, saltan a la vista y son permanente objeto de razonamientos por parte de los "desdichados profetas de la regresión", como los denomina el fundador del marxismo. Mas, en su totalidad, el cuadro esbozado por Marx no perdió su fuerza. Mas bien al contrario: los rasgos de decadencia y de movimiento retrógrado dentro del auge de la riqueza social sorprenden la mente contemporánea por su contraste más vivo aún entre lo negro y lo blanco. "Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción", es hoy mucho más exacto que ayer.

Al ver las formas brutales que ha tomado la rebelión de la actual civilización burguesa contra su propia estrechez, es irrisorio decir que el marxismo ha caducado. El elemento del capital, bullente en su propia caldera infernal, busca una salida en las guerras grandes y pequeñas. La permanente excitación, creada por el desarrollo desigual de la eco-

nomía, el absurdo despilfarro en búsqueda de nuevos modelos capaces de provocar una sed insaciable de consumo, el pesado yugo de los monopolios, que manejan invisibles el destino de millones de seres, el angustioso terror ante el caos de la ciudad moderna: todo esto se refleja en la vida de cada individuo y comunica a la sociedad una febrilidad moral, madre de la psicosis en masa.

El hombre del mundo occidental, privado de la posibilidad de guiar su destino, no encuentra tranquilidad ni siquiera en un bienestar ahíto, y el crimen, la narcosis, la amoralidad son para él una evasión, un sucedáneo de su autoactividad. Todas las extravagancias espectaculares, iluminadas por el brillo de los anuncios, desde los caprichos sexuales hasta el arte abstracto, toda esa nueva Babilonia, la ridiculez llamativa de vivir a la moda, la ebria ilusión para la muchedumbre, proceden de la misma fuente, cuyo nombre es: esperanzas burladas.

El capitalismo sólo fomentó de un modo más vasto y en plan comercial la explotación del sentimiento aplastado de la libertad, y no sólo extrajo de él una utilidad social, sino también dinero. Este medio para el entorpecimiento ya lo conocían todas las clases gobernantes en las épocas históricas precedentes.

Mientras los críticos letrados y refinados, incluso demasiado refinados, de la cultura moderna escriben sobre las contradicciones de la ilustración europea, la auténtica ilustración, en sus posiciones más antiguas y más elementales, está en peligro. La sociedad burguesa empuja el desarrollo de las ciencias naturales, mas la religión, la mística, el espiritismo, la astrología, las "ciencias ocultas" siguen conservando un rincón recóndito en el alma del pancista. Ya en el siglo XIX los antepasados de los actuales tenedores de acciones le volvieron la es-

palda a Voltaire, ¿pero quién iba a pensar que la época de los aviones a chorro sería la más propicia para reanimar a los fantasmas del pasado? Somos testigos de un hecho siniestro: en los umbrales del futuro mundo, imaginado por los autores de las novelas fantásticas como un gran laboratorio científico, la fábrica de ideas tenebrosas funciona día y noche.

El autor de un libro francés menciona los siguientes datos acerca de la divulgación de esa charlatanería, conocida por astrología. En los Estados Unidos hay, por lo menos, treinta mil astrólogos. Veinte revistas astrológicas especializadas indagan la influencia de los astros celestes en los destinos humanos, siendo que una de esas publicaciones tien una tirada de quinientos mil ejemplares. Más de dos mil periódicos tienen una sección permanente de astrología. La radio también dedica bastante tiempo a predecir el futuro por las estrellas. Después de una serie de charlas por radio, cierta miss A. recibió en tres meses 550.000 pedidos para la confección de horóscopos. Según los datos de una encuesta, cinco millones de norteamericanos desembolsan anualmente 200 millones de dólares en horóscopos y otros tipos de oráculos. ¡En los tiempos de Nostradamus la astrología ni soñar podía con hacer una carrera tan brillante!

Mas la astrología y otros tipos de superstición práctica tan sólo constituyen el primer piso de esta fábrica de ideas tenebrosas. Algo más arriba han sentado plaza las pseudociencias de toda índole, representadas por oscurantistas con título científico. No se diferencia en mucho de la astrología, por ejemplo, esa cosmobiología que afirma que las oscilaciones de la actividad solar no sólo producen en la Tierra tormentas magnéticas, sino también fenómenos tales como son las guerras mundiales y las crisis económicas. La Comuna de París coincidió

con una tormenta de tres meses en el Sol, y el sucio convenio de Munich en 1938 dependió de una dosis excesiva de rayos ultravioletas... Las ejecuciones de Luis XVI y de Nicolás II se debieron a una superactividad solar. Las revoluciones en general son solamente accesos de energía insana bajo el influjo de manchas solares y explosiones de gas fulgurante.

Resulta difícil creer que la nube de la superstición se agrande ahora, cuando la ciencia y la técnica descubrieron a la población de la Tierra los amplios horizontes del universo. No obstante, así es. Hace mucho que la gente dejó de asombrarse por el actual renacimiento de la escolástica medieval, representada por gran número de organizaciones científicas y universidades, y por un torrente de libros y artículos.

Mas el fondo del asunto no reside en estos pequeños rasgos aislados, testimonios de que la cultura burguesa retrocede. El viraje hacia la Edad Media, anunciado hace mucho como la fase más próxima de la sociedad por tales pensadores como Gilson, Christopher Dawson o Berdiáiev, no es nada en comparación con la necrosis real de toda la vida espiritual, debida al ulterior sometimiento de toda la esfera de la creación intelectual a las leyes de la producción material inherentes al capitalismo.

En las publicaciones de economía y literarias del occidente contemporáneo pueden hallarse no pocos ejemplos que confirman este hecho. El hombre dedicado al trabajo intelectual, convertido en un empleado o en un "trabajador a domicilio" de la cultura, encuentra por doquier estereotipos listos, que yacen en el cauce del movimiento general de ese sistema. Ante las puertas del inmenso edificio en el que se realiza el proceso del *service* espiritual, no se para como soberano de las mentes, sino como un hombre pequeño, un especialista capaz de cumplir

una determinada función. En ese edificio hay muchas habitaciones separadas, resplandecientes de decorados originales, pero entre ellas se han tendido unos fuertes hilos invisibles, y todos ellos confluyen arriba, donde en una atmósfera de absoluta indiferencia hacia el arte y las ciencias ocupan sus puestos los verdaderos soberanos de las mentes, los cabecillas de los monopolios, cuyo poder no reside en las ideas, sino en la fuerza material. Inclusive la crítica del capitalismo queda incluida o, por lo menos, puede quedar incluida en el cálculo espontáneo de esta fuerza social dominante, a título de evasión necesaria. Así, como dijere Marx, la posibilidad de "la producción espiritual libre de una formación social dada" (a diferencia de "los componentes ideológicos de la clase dominante") se redujo sensiblemente en nuestros días.

Todos los pensamientos del servidor común de la cultura, sometidos a los fines comerciales o no ajenos a éstos, se orientan a complacer al consumidor, mas el consumidor de sus servicios —ofrecidos en forma de artículos periodísticos, novelas radiadas u otras diversiones— es a la vez esclavo del sistema que le sirve. La imagen del pancista moderno, del hombre-salamandra creado por las obras literarias, es horrible. Ya se llame Babbit o Tulierre, es digno de compasión o de odio: ese hombre es, de la cabeza a los pies, desde la corbata hasta sus juicios políticos y sus frases amorosas, un producto de los anuncios, de la radio, del cinematógrafo, de esa "fábrica de ilusiones", de los periódicos grandes y de toda la máquina capitalista del *service*, que le ofrece su confección espiritual.

Se trata de un "ser totalmente manipulado", como se estila decir en la sociología occidental contemporánea. Carece de lo fundamental: de sí mismo. "Distintas instituciones y empresas le han robado la vida —escribe Hans Freyer, conocido sociólogo de

Alemania occidental—, o por lo menos se la suministran como cualquier otra mercadería patentada. *Al hombre le hacen vivir.* Lo único que de él se requiere es que se adapte, y, de ser posible, no sólo exteriormente, sino también interiormente". No puede afirmarse que ese ser, privado de un centro en sí mismo, compuesto íntegramente de influencias externas (*other-directed man,* según la terminología de David Riesman), admita con calma su sino. El pancista teme hasta la muerte cualquier ideología, entendiendo por tal una nueva ilusión, creada por una u otra fuerza manipulante. Teme convertirse en un "alienado". De la confianza incondicional por cualquier frase impuesta, pasa a un escepticismo igualmente extremo. Le parece que la única salida digna del hombre es la evasión a su especialidad, a su función especial, que quiere cumplir según todas las reglas del arte. *Qué es* lo que hace —trabaja para el molino de la guerra o hace publicidad de píldoras perniciosas— le trae sin cuidado. No le hablen del contenido de sus actividades, pues la propia conversación al respecto la interpreta como ideología, como propaganda, es decir, como un anzuelo para los imbéciles. Lo único que tiene importancia es la maestría, la forma, la "estructura", último refugio para la libertad personal. Esa actitud tiene éxito. Otro sociólogo occidental la describe con el nombre de "concretismo".

Mas dado que el valor intrínseco de la vida espiritual depende en primer término de su contenido, semejantes subterfugios no pueden devolver al individuo la dignidad perdida. Los medios de la cultura privados de su verdadero contenido y las formas de su divulgación, creados por los conocimientos contemporáneos, se vuelven contra aquélla. Y el hombre-salamandra se hace más bajo después de inventarse el cinematógrafo, y más bajo aún luego de inventarse la radio y la televisión.

Los asombrosos adelantos de la cultura se unen a síntomas evidentes de decadencia.

Existen más que suficientes descripciones dramáticas de esta falsa lógica de las cosas en la "sociedad de masas" contemporánea. Ya incluso se han convertido en una banalidad. Elaborando este tema desde distintos puntos de vista, se pueden escribir novelas y piezas teatrales, y continuar así desvencijando la psiquis del hombre-salamandra —ya de por sí inestable— e inculcándole la conciencia de cuán absurdas son sus fantasías. Se ofrece aquí un amplio campo para el ingenio, para procedimientos literarios inusitados, sorprendentes y paradójicos. Y si eso se hace con honestidad profesional, la propia crítica de la cultura puede convertirse, y así ocurre en realidad, en una de las formas del "concretismo" moderno, o sea, en evasión al perfeccionamientonamiento técnico de la ejecución, en indiferencia hacia el contenido de lo que se hace. El arte de provocar náuseas, y repulsión hacia el mundo circundante, la conciencia de un absurdo triunfante y del fundamento irracional de la existencia humana ya hace mucho que llegó a ser una especialidad particular, con su técnica racional, como cualquier trabajo.

Contando con cierta inclinación mental, esta crítica de la cultura fácilmente pasa a ser crítica del marxismo. Para la muchedumbre culta es evidente que el progreso de la conciencia social no se opera junto con el desarrollo de la base económica de la sociedad. Presuntamente, se podía pensar como Marx tan sólo en la época de la lámpara de kerosene, cuando las paradojas de la "sociedad de masas" no habían alcanzado aún el nivel actual. Marx, nos dicen, creía demasiado en la lógica del proceso histórico, en su *happy end*. Procede de la escuela de Hegel y conservó gran respeto por la "logodicea" del gran

idealista: la justificación de la razón en la historia mundial. ¿Dónde ven ustedes esa razón?

Se remiten a que muchas cosas no ocurrieron "como lo dijo Marx". Así por ejemplo, el capital creó un poderoso poder ejecutivo y, basándose en los impuestos puestos en circulación, maniobra contra las crisis periódicas. En algunos países el pancista se vuelve loco ante la variedad de medios de consumo, en tanto que el estado moral de la sociedad es horrible. Los hombres cultos aspiran a adquirir las costumbres de los salvajes; el conflicto de las generaciones se deja sentir en los Estados Unidos, en Suecia; la curva de los suicidios asciende...

¿Y todo esto es una refutación del marxismo? En efecto, muchas cosas no ocurrieron como era de esperar, si se parte de la experiencia de la lucha de clases en el siglo pasado. El capitalismo, luego de atravesar un lapso particularmente arduo para él después de la primera guerra mundial, se prorrogó la sentencia que le pronunció la historia. Cómo y por qué ocurrió así, ya es otra cuestión más concreta. ¿Pero acaso el mundo ya no pagó por esa prórroga un terrible precio, que la crítica contemporánea de la cultura describe tan ampliamente y con pormenores tan sensacionales?

Los fundadores del marxismo no aseveraron jamás —ni podían aseverarlo, apoyándose en el método dialéctico elaborado por ellos— que el curso real de la historia de la humanidad transcurre bajo el influjo de causas puramente racionales o se opera, empleando la expresión de Herzen, de acuerdo a un libreto fijado de antemano. No es así, en este movimiento enredado, zigzagueante e infinitimente contradictorio, nos vemos a veces ante fenómenos deformes y absurdos que, no obstante, son asombrosamente reales. En la realidad existe la razón y la falta de sentido común, de lo contrario no tendríamos donde tomar esas magnitudes que lue-

go, con la simplificación corriente de nuestro cerebro, aplicamos al mundo circundante.

El dicho francés glosa: *La raison finire toujours par avoir raison*: la razón termina siempre por tener la razón. Mas ¿*cómo* puede demostrar que tiene la razón? Este problema no se resuelve con frases sobre la fe en lo razonable, en el bien y en lo bello, ni con nuestro deseo de verlo todo en un orden ejemplar, creado por la abstracción humana. Se resuelve en el curso real de las cosas, resultante de innumerables fuerzas, y de la lucha recíproca entre ellas. Sólo podemos decir que el dicho francés es justo, por cuanto la verdad que lleva implícita es confirmada incluso por su propio contrario. Si lo razonable no se convirtió en realidad en la forma directa históricamente posible, se deja sentir con su acción inversa en fenómenos que pasman la mente con una serie de imágenes irracionales o, mejor dicho, de incoherencias, enteramente absurdas a primera vista.

Los adversarios de la doctrina de Marx se remiten con frecuencia a los éxitos logrados por la regulación estatal de la economía en los países capitalistas. ¿Y qué hay con eso?

El hombre puede infringir inclusive las leyes de la naturaleza, para eso es hombre, dotado de raciocinio y de voluntad. Por ejemplo, al tomar algún excitante, eleva artificialmente su vitalidad, ¡pero recuerden la historia del "nabab" de Alfonso Daudet! Al fin de cuentas, las leyes se saldrán con las suyas, como ya ocurrió en más de una ocasión, y mientras el asunto se aclare y "la razón tenga la razón", el hombre la demuestra amontonando toda clase de síntomas malsanos y rasgos irrebatibles de caos y descomposición. Tal es, en general, el origen de todas las rarezas del proceso histórico, que nutren las amaneradas teorías de los admiradores de lo "irracional" como verdad de la existencia.

Tan sólo un ciego puede decir que la historia se desvió del camino señalado por Marx, en base a que éste responde con una deformidad a otra y da las condiciones en las que deberá decidirse el destino del régimen de vida caduco, cada vez más complejas a medida que las cosas se prolonguen y la sociedad burguesa atraviesa su hora veinticinco al son de una banda musical compuesta por optimistas y pesimistas. Los síntomas de la dolencia, impulsada hacia adentro, están descritos en innumerables publicaciones de los últimos años.

Para confirmar cuán justo es el diagnóstico de esa enfermedad, comprendido en la doctrina de Carlos Marx, no es preciso negar los cambios reales operados en el siglo veinte ni tampoco cerrar los ojos ante el hecho de que los países más ricos del mundo capitalista puedan atravesar algo muy parecido al "otoño dorado". Ni un solo régimen social se retira de la escena sin semejantes oscilaciones del destino. Baste recordar el dilatado proceso de extinción del modo esclavista de producción.

Nada convalida mejor cuán justo es el análisis marxista de la situación histórica contemporánea que esos fenómenos de la vida que se traen a colación para refutarlo. A principios de nuestro siglo, el marxismo, con su teoría de la revolución social, ya fue una vez reconocido como caduco. Pero el hecho de que las clases gobernantes lograron desviar la tormenta y aplastar la conciencia de las masas con ideas chovinistas, se trocó en un terrible peligro para el viejo mundo cuando estalló la guerra de 1914. Al terminar la guerra se cumplieron las palabras proféticas de Federico Engels, y la vieja sociedad yacía en ruinas.

"La guerra imperialista —escribía Lenin en 1917—, la guerra de las más grandes y ricas empresas bancarias de Inglaterra y Alemania, la guerra por el reparto del botín, por el despojo de los pue-

blos pequeños y débiles, esta espantosa y criminal guerra que ha arruinado a todos los países, que ha agotado a todos los pueblos, coloca a la humanidad ante el siguiente dilema: sacrificar toda cultura o sacudir el yugo capitalista mediante una revolución, suprimir el dominio de la burguesía y conquistar una sociedad socialista y una paz estable."

La revolución mundial, luminoso sueño de millones de seres en las postrimerías de la guerra espantosa, no se llevó a efecto en su forma global abstracta, pero lo que ocurrió a partir de Octubre de 1917 no tiene vuelta de hoja. Eso fue suficiente para obligar a las clases gobernantes de los países occidentales a hacer concesiones sustanciales. La segunda cruel lección que recibió la oligarquía de Europa occidental y América del Norte en las décadas del 30 y el 40 intensificó aún más esta tendencia. Una nueva tentativa de burlar las leyes de la historia dio los resultados inversos y puso a los países capitalistas más ricos al borde del abismo.

Y de ahí proviene el segundo hálito de la vieja sociedad, que los críticos de Marx se imaginan como una refutación de sus ideas. Precisamente la lucha revolucionaria de la clase obrera y de las vastas masas populares forzó al imperialismo a hacer ciertas concesiones a los trabajadores. Estas concesiones, realizadas como medida imperativa a los pueblos de su propio país y de las colonias, impulsaron en cierta medida al mercado interior y la industria capitalista. La razón tuvo otra vez la razón, en la forma más estrafalaria.

Así pues, si no es una "logodicea", dista mucho de ser una falta de sentido común: esto es lo que puede entenderse al lanzar una mirada general a los acontecimientos mundiales de nuestro siglo. Y esta deducción la confirma la profunda crisis moral del capitalismo, inclusive si cuenta con éxitos económicos provisorios en uno u otro país.

¿Cuál es el origen del nexo entre los "triunfos del arte" y la degradación de las "cualidades morales", según expresión de Marx? ¿Por qué un país como Suecia, por ejemplo, tan bien alimentado y culto, un país de sobriedad y esmero, choca a los observadores por la decadencia de la moral y la efervescencia anárquica de la juventud? Existen diferentes nombres para exorcizar a ese demonio, pero cualquiera que se le ponga —alienación o malestar en la cultura (*das Unbehagen in der Kutur*)— y por mucho que trate uno de consolarse de que también los otros tienen sus preocupaciones, el hecho es evidente: la sociedad burguesa no encontró el paraíso ni siquiera en los éxitos de la existencia material, que fueron efecto de una forma más flexible de predominio de clase, creada por ellos a mediados del siglo.

En el mundo burgués hasta el bienestar material provoca con frecuencia una terrible repulsión por la vida, con todas las consecuencias que de ello derivan: la sed de convertirse voluntariamente en un salvaje, los arrebatos de violencia sin sentido, diversas manifestaciones de histeria social que ya causan hastío e incluso parecen síntomas normales de la cultura moderna.

Este hecho lo confirma hoy un montón de publicaciones, heterogéneas por su profundidad y tendencias, pero, en general, dignas sin duda alguna de atención. Se trata de los libros de White, Fromm, Packard y muchos otros. Algunas de estas obras contienen un grano de la crítica más seria y real al capitalismo en su forma actual, pero todas ellas testimonian de uno u otro modo que no se pueden burlar las leyes de la historia indicadas por Marx.

En este siglo los pueblos de occidente obtuvieron ventajas económicas y culturales nuevas en comparación con los anteriores. Las obtuvieron, en primer lugar, merced a la lucha de las fuerzas demo-

cráticas, y, en parte, debido a la política flexible, y en todo caso no privada de círculo clasista, de la "élite gobernante", sabedora de lo que significa para ella el ejemplo de la nueva Rusia. Estas ventajas han sido adquiridas con frecuencia no en forma directa, mediante su posesión por propia iniciativa, es decir, durante el proceso de auge de las masas populares, que todo lo vivifica. Están enredadas por condiciones objetivas de toda índole, que las hacen en la actualidad relativamente inofensivas para sus dueños y a veces son beneficiosas para su predominio.

Se trata de una benevolencia obligada. Y en todas partes donde está presente este elemento, donde él realmente existe, ejerciendo su influencia sobre la "sociedad de masas", sobre la multitud, está clara la causa principal de la necrosis de la vida. Pues cada bien obtenido sin la participación directa, no consagrado por la acción revolucionaria de las masas, es algo muerto. Se convierte en una abrumadora fuerza material, en una pesadilla diurna, provocando un sombrío sentimiento de protesta, de rechazo frente a los adelantos más avanzados de la civilización, deteriorados por la coacción. En efecto, todo esto no es "como lo dijo Marx", pero tanto peor para los que frenan la manifestación de la necesidad histórica en una forma más directa y abierta, o sea, "como lo dijo Marx".

De ahí proviene el "malestar en la cultura" y otros síntomas vinculados con ese fenómeno: el aumento de la delincuencia, el gamberrismo, la desintegración de la familia, los salvajes excesos en la moda y en los gustos, cierta anarquía legalizada. Así se manifiesta la necesidad histórica, traducida por el marxismo a la lengua de la razón. Inclusive donde la necesidad social no encuentra para sí una vía abierta en la vida, se sale con las suyas por otro camino más complejo. Y si estas complicacio-

nes no caben en el esquema racional, es decir, razonador del "marxismo abstracto", ¿significa eso que es culpable el profundo pensamiento dialéctico de Carlos Marx?

En las sinuosidades del desarrollo social, presentadas con frecuencia como una refutación de la propia idea del progreso, vemos nosotros la demostración del carácter limitado del progreso en su *forma de compromiso, no libre,* que entorpece a la fuerza más progresiva de la historia: la participación activa y directa de grandes masas de gente en la dirección de su destino. Desde el punto de vista de los teóricos de la denominada sociedad de masas, los vicios de la cultura son el efecto de la inmiscución de la multitud, de la grosera mayoría. Desde el punto de vista del marxismo, el hecho de que se forme la multitud es el efecto de que se haya destituido a las masas de la participación directa en los importantes asuntos sociales.

Las fuerzas materiales, dijo Marx, son dotadas de vida intelectual, y el hombre se denigra al nivel de una fuerza material bruta. Este pensamiento atrae ahora a las mentes, y es repetido sin fin hasta por los enemigos del comunismo. Mas no debemos olvidar que Marx no sólo diseña la así llamada "alienación", el tránsito de las relaciones personales a las materiales, muertas y mecánicas, sino también muestra que la "alienación" no es un factor fatal independiente, pues está condicionado por una forma determinada de relaciones sociales. Todo bien se convierte en mal, si la sociedad no es capaz de resolver su tarea cardinal, la cual tiene la propiedad de hacerse recordar y de repetirse en nuevas condiciones, en nuevos caprichos asombrosos de la historia, hasta tanto esa tarea no se resuelva.

La crítica del "malestar contemporáneo en la cultura" —una crítica no marxista— también aprende de Marx. Toma de él un tema, que puede expresar-

se como "ilusiones perdidas". El curso del desarrollo histórico de la sociedad burguesa, particularmtnte a partir de la primera Revolución francesa, brinda bastante material para discurrir dramáticamente sobre este tema. Los grandes ímpetus sociales terminaban con la desilusión: las inmensas fuerzas desatadas por la ciencia y la industria se volvían contra las propias personas. Todo esto ya es ahora tan notorio y, al reiterarse, adquirió un tipo tan general, que puede ser comprendido como una ley formal. Mas en este caso se habrá captado tan sólo un aspecto de la cuestión, aunque sea éste el más sensible para la individuo.

Cuando uno está tendido, con la nariz metida en el barro, bajo el aullido de un bombardero en picada, el mundo es un absurdo repulsivo. Mas no debe decirse que sea esa la mejor posición para extraer deducciones universales. Feliz el que puede observar la marcha de los acontecimientos desde un punto de vista más extenso, como cuando escribimos ahora, por ejemplo, sobre la crisis del mundo antiguo en la época del cristianismo primitivo o sobre los trágicos sucesos acaecidos en Europa después de 1933. Lo importante es que no olvidemos el olor de la tierra, quemada por la explosión de trilita. Ya es una gran ventaja la propia posibilidad de ver no sólo los costos del trabajo histórico, sino asimismo el resultado general, o aunque sólo sea algunos de sus rasgos; la *causa finalis,* según expresión de Aristóteles.

El genial pensamiento de Marx se verificó de un modo tan evidente, que muchos teóricos burgueses están dispuestos a aceptarlo en forma tergiversada. Marx nos dice que paralelamente al desarrollo de la libertad humana crece también la esfera de la necesidad material. En la civilización burguesa, esta base natural de existencia de los hombres predomina en su crecimiento espontáneo sobre la so-

ciedad, en lugar de someterse a su control consciente. Es más, el propio movimiento de la conciencia humana adquiere rasgos de un procedimiento ciego. La espontaneidad hace aflorar a la superficie del océano social todo lo vil, o mediocre, lo más cercano a la fuerza material bruta, triunfante sobre el espíritu humano.

Mas no se estila quejarse de los hechos históricos: se los estudia para comprender sus efectos ulteriores, no agotados aún. Precisamente allí donde las ilusiones ingenuas y las excesivas esperanzas son desbaratadas por la cruel realidad, como resultado de otro cómputo, de otro juego insólito de las contradicciones, se produce un profundo cambio de la situación. "Al observador superficial le parece —escribía Marx— que todos los grandes movimientos históricos se convierten en última instancia en una farsa o, por lo menos, en una banalidad. Entretanto la historia ensancha el campo de batalla, extrayendo nuevas fuerzas de la misma desilución. Y vuelven a brillar las grandes esperanzas; la tierra, regada de sangre, da vida a gigantes; las cosas avanzan apoyándose sobre cimientos más amplios y sólidos.

Así por ejemplo, después de la Revolución francesa, las ideas del pesar universal —muy parecidas a muchas lamentaciones de nuestros días— hicieron mella en una amplia capa de contemporáneos pensantes. Las ilusiones de Libertad fueron pisoteadas despiadadamente por el desfile de los demonios del capital. Mas no llegaron a transcurrir más que unos decenios, y ese viraje histórico creó un terreno más firme para cohesionar a las masas oprimidas, que en aquellos tiempos contaban con la simpatía de todas las mentes preclaras de Europa. La ola de entusiasmo envolvió nuevamente a los pueblos.

Al día siguiente de las cruentas batallas de 1848,

el auge económico del régimen parecía inagotable. La emigración revolucionaria atravesaba días difíciles, muchas formas de lucha había caducado definitivamente. En la psicología social se había afianzado el positivismo, con su carácter científico enajenado, persuadido de que el bien y el mal son iguales productos de las fuerzas materiales como la caparrosa y el azúcar. Renán intimidaba al filisteo europeo augurándole una insurrección de los vándalos; el pesimismo de Schopenahuer encontró por fin un público agradecido. ¿Qué resultó de ese zigzag de la historia? La ampliación del terreno de lucha, la incorporación al mismo de nuevos pueblos, la unión internacional de los partidos proletarios.

Así en nuestros días cada éxito provisional del modo de vida sentenciado, se vuelve contra él mismo. El lado correcto de la fórmula —débil como menos— de la "sociedad de masas", que sólo abarca los síntomas secundarios, consiste en que la sociedad de la propiedad privada, advenida como resultado del desarrollo espontáneo y de la centralización sin precedentes del capital, constituye algo así como una esclavización universal, formando numerosos grupos y niveles pequeños. Así surge la "multitud de individuos solitarios", que recuerda los tiempos del Imperio romano. Vuestro proletario es una abstracción, dicen los críticos de Marx.

En efecto, el desarrollo del capitalismo en su etapa posterior ha provocado muchas situaciones enrevesadas. Pero, en cierto sentido, simplifica el panorama de las contradicciones sociales. Bajo la pesada bota del capital asociado, dirigido por "los Grandes Negocios y por el Gran Estado", se produce el proceso de formación de una masa democrática única, que adolece del mismo mal. Tarde o temprano este aspecto de la "sociedad de masas" resultará ser más vigoroso que la desunión que forma la multitud, y

aquello que los filósofos de la cultura denominan "desagregación", "atomización" u otros términos doctos, se convertirá en la cohesión del pueblo contra el enemigo común. En determinadas circunstancias, esta unidad imprescindible para el éxito de cualquier revolución social, puede aparecer con la rapidez del rayo, y también en nuestros días se deja sentir en cualquier adelanto de la resistencia democrática frente a los proyectos de la plutocracia y la camarilla militarista. La condición fundamental es: la estrecha aglutinación de todos los elementos democráticos de la sociedad con la clase obrera, en lugar de "vanguardismo" que desune esa alianza.

Por lo tanto, existe la fuerza moral histórica. De que existe esta fuerza superior le habla al hombre de nuestros días el materialismo de Marx, y no la teología de corte moderno. Aquél nos dice que el poder espiritual, adquirido por la necesidad material en el curso de la historia, el poder de la "alienación", no es ilimitado. Inclusive en las situaciones más desesperadas, diríase carentes de una libertad de elección, se opera un hondo trabajo interno, y el viejo topo roe a las mil maravillas.

"Por lo que a nosotros se refiere —dijo Marx en el discurso pronunciado en el jubileo del diario cartista—, no nos engañamos respecto a la naturaleza de ese espíritu maligno que se manifiesta constantemente en todas las contradicciones que acabamos de señalar." El texto inglés del informe acerca del discurso de Marx glosa: "... We do not mistake the shape of the shrewd spirit that continues to mark all these contradictions" (*The People's Paper*, No. 207, London, 1856, IV, 19.) No cabe la menor duda de que Marx se refiere al *ardid de la razón* hegeliano, a esa asombrosa relación, constantemente observada en la historia, cuando una fuerza limitada, jubilosa de su victoria sobre un torrente más amplio de movimiento social, pasa ella misma a

ser instrumento en manos de aquélla. Este ardid de la razón se deja sentir precisamente allí donde las ilusiones perdidas se esfuman ante la realidad.

"Sabemos —dice Marx— que para hacer trabajar bien a las nuevas fuerzas de la sociedad se necesita únicamente que éstas pasen a manos de hombres nuevos, y que tales hombres nuevos son los obreros." Sin ellos la cosa no marchará.

Tan sólo la cruel experiencia de los conflictos contemporáneos puede elaborar un nuevo tipo de hombres, capaces de dominar las fuerzas espontáneas del progreso. La tarea es inaudita por lo grandiosa. No solamente porque requiere el triunfo sobre un sector restringido de la sociedad, interesado en perpetuar la desigualdad de clases. Unicamente las personas que adquieran cuantiosos conocimientos y sean capaces de controlar conscientemente sus esfuerzos pueden llegar a dominar la economía social y la educación de las masas. Para ello, naturalmente, es preciso comprender la dialéctica histórica, el reflejo científico del *ardid de la razón*, es decir, la teoría revolucionaria. Para el viejo mundo no hay nada más espantoso que la unión de la clase obrera con la teoría del socialismo. En el gran sentido histórico, esa unión ya se llevó a cabo hace mucho tiempo, mas en la práctica no siempre tiene lugar ni siquiera en nuestros días. Se trata de un proceso largo y difícil, pero el marxismo jamás prometió un camino fácil.

Sea como fuere, los zigzags y complicaciones más asombrosos en este camino no pueden modificar la perspectiva general de la historia universal. Las cosas marchan y seguirán marchando como es debido, eliminando las ilusiones innecesarias y encontrando nuevas fuentes de fuerzas en el "ardid" objetivo del proceso histórico.

Ustedes están alienados, responden a ello los críticos del marxismo. Las palabras y los llamamien-

tos de ustedes también son ideología. El marxismo, como otras ideologías, está vinculado con una fuerza organizada, que quiere conquistar a las masas y, con ese fin, emplea su lámpara mágica para esbozar ante ellas el panorama de un futuro feliz. Marx fue un gran hombre, pero no podía prever que en el siglo veinte surgiría un peligro mucho más terrible que el capitalismo: la sofocación de la libertad individual, la regulación de la conciencia humana por medio de las fuerzas técnicas. Por cuanto la revolución utiliza esos medios, no puede ser una salida de la tragedia de la cultura, sino más bien la acentúa. Nosotros hemos leído a Marx, y podemos asegurar al público que ya ha caducado...

No mienten esos señores al decir que han leído a Marx. En nuestros días se dedicaron a estudiar el marxismo los padres jesuítas y los teólogos protestantes, los sociólogos de gabinete y los periodistas en boga. En cierta ocasión acusaron a Marx de que su doctrina era una amenaza para las leyes de la convivencia cultural establecidas durante siglos. Ahora dicen otra cosa: Marx pertenece al pasado, no es lo suficientemente radical en la definición del mal que oprime a la humanidad. Los escritores religiosos, teñidos de tonalidades rosadas, estiman que a los comunistas les falta la concepción metafísica de ese mal como problema eterno que subordina a sí todas las revoluciones sociales. Los filósofos influyentes discurren acerca de la contradicción entre el fin y el medio. Las fuerzas de la organización y del poder, nos dicen, no pueden servir al renacimiento de la humanidad, pues esos medios se escapan de las manos y estropean el más noble fin. Elementos de crítica semejante de Marx integran ahora hasta las publicaciones programáticas de algunos partidos que han proclamado el socialismo como finalidad suya.

Mas Carlos Marx no está desarmado ante esta

crítica preconcebida y, en esencia, mezquina. ¡Con cuánta ironía podría contemplar esas rondas doctas de almas agitadas, dedicadas a buscar la varita mágica para devolver al individuo su centro en sí! Entre la tensa lucha de las fuerzas reales, sin precedentes en la historia, los hombres buscan una postura cómoda, capaz de garantizar un simulacro de vida individual.

En su obra teatral "Look Back in Anger" el escritor inglés Osborn recurre a un viejo tema, trasplantado a las condiciones actuales. Sus jóvenes no se parecen a los personajes de Byron, Musset o Stendhal, son medianamente intelectuales, están perdidos entre las gigantescas ruedas del mecanismo social, pero también para ellos todo está clausurado, todo está agotado, y esta vez, al parecer, para siempre. Cuando el mundo circundante les produce náuseas insoportables, los jóvenes de Osborn emprenden juegos caseros, se dedican a hacer payasadas. Con esta mueca irónica quieren asegurarse un alibí moral, su no participación en el torrente de su propia vida.

Todas las recetas para liberar al individuo de las fuerzas materiales, propuestas al hombre moderno por las mentes más poderosas e influyentes más allá de los límites de nuestra concepción marxista del mundo, son búsquedas de una coartada moral de esa índole. Un juego casero, que por un corto lapso da salida a la insoportable amargura de la vida cuando ésta ya oprime la garganta, son también los diferentes refinamientos del arte ultramoderno. Todas estas búsquedas de una pose interna, acentuadamente independiente, degeneran muy pronto en comercio, y, repitiendo a Hans Freyer, también se suministran como mercaderías patentadas.

Para salvar de la necrosis que la amenaza a la cultura del occidente burgués, hay que situarse en

el terreno de la vida real, con todas sus contradicciones y peligros. Aquí ya no cabe pensar en la salvación del alma. ¿Qué le importa al mundo que uno quede impoluto en su rincón? La moral basada en la salvación del alma, en el sentido directo o figurado de la palabra, siempre está emponzoñada de egoísmo, y las personas dedicadas a organizar su confort interno no pueden enorgullecerse ni siquiera ante los malhechores.

La historia creó ingentes fuerzas sociales: las fuerzas de la organización económica y política, que forman la vida del individuo por todos los lados. Cualquiera de estas fuerzas puede escapar al control del pueblo y convertirse en fuente de un desastre. Los "hombres nuevos", capaces de realizar el gran viraje predicho por Carlos Marx, deben dominar esas fuerzas, utilizarlas para el renacimiento de la humanidad, si no quieren transformarse en una secta de predicadores del reino divino en nuestro fuero interno.

La experiencia de los siglos advierte que esa prédica jamás condujo a algo real, como no sea la consolidación de la esclavitud y el encumbramiento de una casta especial que asume el papel de conciencia social. Por lo tanto, ese camino no sirve. Lo rechaza Marx en el discurso pronunciado en el mitin, luego de clausurarse el Congreso de La Haya de la Internacional. Queda la vía del derrocamiento revolucionario del capital. El proletariado puede tomar el poder por vías pacíficas (en 1872 Marx consideraba que eso era posible, por lo menos en Norteamérica y en Inglaterra), y también puede requerir el empleo de la fuerza.

¿Mas acaso tales medios no tergiversan el fin, no exponen a los comunistas al peligro de los más terribles errores? Podemos responder a los críticos del marxismo con las palabras de Engels. Al explicar al socialista danés Trier su punto de vista en cuanto a la relación entre el fin y los medios, pacíficos o vio-

lentos, escribía: "Tal política requiere perspicacia y carácter, ¿pero qué política no lo requiere? Nos expone al peligro de la corrupción, dicen los anarquistas y el amigo Morris. Sí, si la clase obrera está compuesta por tontos, por personas sin voluntad y simplemente por villanos venales; entonces lo mejor para nosotros es marcharnos a casa; entonces el proletariado y todos nosotros no tenemos nada que hacer en el terreno político. El proletariado, como todos los demás partidos, aprende más rápidamente en sus propios errores, y nadie puede protegerlo absolutamente de esos errores."

No se trata de que existan medios buenos y malos; la ciencia es un medio bueno, ¡mas cuánto daño puede causar en manos sucias! Sobre este tema se ha escrito un sinnúmero de novelas fantásticas, pero la realidad es más terrible que cualquier fantasía. Por eso no se trata de renunciar a los medios prácticos, sino del verdadero control sobre las fuerzas materiales de la sociedad, el cual no puede hacerse sin combinar el poder efectivo con el contenido moral del auge popular que lo vivifica: este es el camino del marxismo.

Es cierto que en Marx todo se subordina al fin revolucionario. Pero ¿qué es lo *realmente conveniente,* qué es útil para la revolución? Para Marx no existe el concepto de fin sin el conocimiento de la verdad histórica objetiva. Una simple presión, la "toma por asalto", como decía Lenin, una aplicación acelerada de los medios de violencia en el afán de aventajar al verdadero desarrollo de la situación, puede llevar a resultados inusitados. En el preciso instante en que los hombres se imaginan haber sometido a las fuerzas espontáneas, ellos se convierten con frecuencia en juguete de esas fuerzas. A pesar de toda la diferencia de móviles internos, esas caricaturas a la ciencia revolucionaria de Marx llevan implícitas algo común: son una desviación del marxismo hacia las

ideas inmaduras del espíritu revolucionario pequeñoburgués.

En el discurso contra Augusto Willich y su fracción (setiembre de 1850), Marx dijo: "En lugar del concepto materialista del Manifiesto, se promueve el idealista. En lugar de verdaderas relaciones, se representa a la *voluntad* como lo esencial en la revolución." La doctrina de Marx y el concepto de conveniencia revolucionaria que de ella emana no debe confundirse con la "voluntad de llegar al poder", en el estilo blanquista, bakuninista o nietzscheano, como no debe confundirse el "bolchevismo" con el "combativismo". Confiar en que poniendo en tensión una gran voluntad se "puede arrastrar la victoria por los pelos" es seductivo y horrible por sus consecuencias.

Para Marx la acción conveniente no es una simple ingerencia de las fuerzas revolucionarias en el mundo ajeno de las cosas y las circunstancias, como se presenta frecuentemente mediante groseras frases demagógicas o sutiles símbolos filosóficos. Marx habla de decenios de lucha denodada, necesaria "para cambiar las condiciones existentes y hacerse a sí mismos capaces de gobernar". Lo último, es decir, la virtud de controlarse a sí mismos, de separar la voluntad revolucionaria de la arbitrariedad, a la que sigue la necesidad inevitable de ajustar cuentas, es tan imprescindible para los "hombres nuevos", para los hombres de la clase obrera, como lo primero. En su totalidad, estos dos aspectos forman el proceso dialéctico de la interacción, tanto menos doloroso cuanto más se eleve sobre el nivel de la espontaneidad, cuanto más participa en él la teoría revolucionaria. El principio superior de la conveniencia revolucionaria coincide en última instancia con la fuerza moral histórica de la revolución, con el incremento político de la clase obrera y de toda la masa democrática.

Toda la actividad de Carlos Marx, a quien los

demócratas vulgares y los anarquistas no pudieron perdonarle su papel de científico en el movimiento revolucionario, está penetrada de una honda fe en la actividad histórica de los pueblos. Ello no era para él la posición de una persona ansiosa de rozar la fuente vivificante del terreno popular, de diluirse en las "representaciones colectivas" de la multitud. Su idea fundamental siempre fue el auge intelectual y moral de la clase obrera.

¿En qué reside la única posible garantía de convertir las fuerzas materiales y los medios creados por la sociedad humana en un elemento sumiso, supeditado a nosotros? Reside en la práctica revolucionaria crítica, que eleva a millones de seres aplastados por el capitalismo al nivel de la creación social autónoma, accesible a las más extensas masas de personas y que obtuvo un reflejo real en sus destinos. Cualesquiera sean las acusaciones que imputen a la revolución socialista sus enemigos o los escépticos, la inmensa afluencia de nuevos hombres de abajo, la emancipación de sus capacidades y energías son las que mejor testimonian en favor del comunismo. La revolución socialista que triunfó en la Unión Soviética bajo la dirección del partido leninista, demostró que la alianza de la organización política con la iniciativa de las masas puede hacer milagros. Y esto es sólo el comienzo. El devenir histórico inevitable nos dice que quedan muchos más milagros por delante. No es casual que V. Lenin, gran continuador de la causa de Marx, desarrollara tan insistentemente esta idea, remitiéndose a la experiencia de la Comuna de París y de los Soviets, a los factores "de iniciativa, de independencia, de libertad de movimiento, de despliegue de energías desde abajo, todo ello combinado con un centralismo voluntario alejado de las formas estereotipadas".

La historia depositó un arduo peso sobre nues-

tros contemporáneos. Pero existe el medio capaz de deshechizar la vida humana, despojándola de su carácter "alienado". Estriba en el despertar de la energía social de las masas. La doctrina sobre la interacción dialéctica de los hombres y las circunstancias en el proceso de la transformacóin revolucionaria del mundo, elaborada por todo el desarrollo de la filosofía, es al mismo tiempo una sutil creación del genio de Marx. En ella está la respuesta a la incógnita de la historia, la clave para resolver problemas diríase que insolubles, en los que se desconcierta con frecuencia el pensamiento contemporáneo. La doctrina de Marx nos explica de qué modo el hombre determinado o, si se quiere, fabricado por todo el conjunto de las fuerzas técnicas y las circunstancias materiales, puede conquistar la libertad espiritual, accesible para él en los límites de la vida de un individuo, y alcanzar la mayor felicidad posible en el abrazo fraternal de millones, alzados por la gran idea del comunismo a una vida nueva.

Existen ejemplos de ello. La Revolución de Octubre confirmó que la doctrina de Marx es justa. En uno de los períodos más difíciles de la vida de la sociedad contemporánea, dio una salida práctica a la "tragedia de la cultura". Su ideal comunista, su llamamiento a la lucha contra el salvajismo contra el torrente de ideas reaccionarias, contra la esclavización de las masas por la disciplina burocrática del viejo mundo y contra su descomposición por el pancismo exánime, siguen siendo la gran verdad de nuestro siglo.

Boris Yákovlev

LO SOCIAL Y LO HUMANO EN LA CIENCIA MORAL

En la actualidad, muchos filósofos soviéticos estudian el problema de lo humano, pero con mayor frecuencia lo analizan en un aspecto particular, aunque importante, a saber: se esclarece el contenido humano en la moral comunista. Muchas de las tesis que se llegan a comprobar son incuestionales (por ejemplo: que la moral comunista es el prototipo de la moral humana en la futura sociedad sin clases; que responde a los intereses objetivos de la mayoría trabajadora de la humanidad, etc.).

Mas, lamentablemente, esto no resuelve todo el problema, pues para poner de manifiesto la comunidad intrínseca y la sucesión de la moral comunista y de los valores éticos, elaborados en la historia humana precedente, es preciso analizar el problema en su totalidad, aplicado a toda la historia de la conciencia moral y no sólo a su etapa superior. Las afirmaciones de que la moral comunista es la heredera de los valores éticos del pasado de toda la humanidad sólo pueden ser argumentadas si respondemos claramente a esta pregunta: ¿cuáles son esos valores y en qué terreno social surgieron?

A fin de responder a esta pregunta, en las publicaciones soviéticas sobre ética se ha esbozado en los últimos tiempos una tendencia, objetable a nuestro juicio, según la cual en la historia de la ética lo humano sólo se vincula con las denomina-

das normas simples de la moral y la justicia. Como base social de las mismas, se indican ciertas condiciones de vida comunes a todas las épocas. Este punto de vista está formulado con mayor claridad en el *Breve diccionario de ética*: "En la historia de la humanidad, que es una sustitución consecuente de formaciones económico-sociales, se conservan al mismo tiempo algunas condiciones de vida de los individuos y formas de convivencia humana comunes a todas las épocas históricas. Por lo tanto, se conserva también la continuidad de algunas exigencias morales. En lo fundamental, esto se refiere a las exigencias vinculadas con las formas más simples de las relaciones recíprocas entre los hombres: no robar, no matar, ayudar a la gente cuando atraviesa dificultades, cumplir las promesas, decir la verdad..."

Así pues, los autores de estos razonamientos resuelven con facilidad el problema de lo humano. La historia de la sociedad humana, el tránsito de una formación a otra, producen distintos tipos de moral de clase. Pero "al mismo tiempo", en el ser social que cambia se reproduce algo relativamente constante: "las condiciones de vida y formas de convivencia comunes a todas las épocas". Y, en consonancia con ello, en la vida espiritual de la sociedad, además de los tipos concretos de moral de clase, existen ciertas normas sociales humanas simples, que, en lo fundamental, atañen a las relaciones recíprocas elementales.

En esta concepción, lo humano no se vincula en modo alguno con la lucha de clases, con el desarrollo histórico de la humanidad, y, por lo visto, no constituye en lo más mínimo una definición sustancial de la conciencia moral.

A nuestro juicio, no obstante, la concepción de que lo humano es el producto de ciertas "condiciones de vida comunes a todas las épocas" no resiste

crítica alguna. Se pueden señalar tres causas, por lo menos, que impiden estar de acuerdo con esa concepción.

En primer lugar, quedan sin esclarecer muchos otros problemas teóricos de la ética, y ante todo, el de la sucesión interna del progreso moral. Los distintos tipos de moral de clase se diferencian mucho unos de otros por su contenido. Y si en la conciencia moral de la sociedad, en cualquier momento histórico, no existe otra cosa que los tipos concretos de moral de clase y las normas simples humanas de la ética, cabe deducir que sólo en relación a esas normas se puede hablar de la sucesión interna del progreso moral. Pero si éstas reflejan "las condiciones de vida comunes a todas las épocas", deberán ser, por lo visto, algo relativamente constantes por su contenido. En este caso, ya no se trata de un progreso, sino de la reproducción de exigencias morales relativamente iguales, modificando tan sólo su papel concreto, sus límites de aplicación, etcétera.

En segundo lugar, tal punto de vista en cuanto a la correlación entre lo clasista y lo humano no puede explicar muchas páginas de la historia real de la conciencia moral. Es imposible entender el inmenso material ideológico del arte mundial guiándose por el concepto de que en la conciencia moral se reflejan las relaciones recíprocas de clases de la sociedad dada, o "las condiciones de vida comunes a todas las épocas". Y menos aún se explica nuestra compenetración espiritual con los protagonistas del arte mundial.

En tercer lugar —y esto es lo esencial—, esta interpretación impide analizar los hechos más importantes de la vida espiritual de la sociedad contemporánea. Uno de estos hechos evidentes es que la moral del humanismo existe no sólo en la concepción comunista, marxista del mundo. Fue tam-

bién un factor trascendental en los años de la lucha antifascista; se expresa palpablemente en la posición sustentada por los intelectuales burgueses que se pronuncian contra la agresión imperialista, las guerras, la opresión racial; existe en la conciencia de un sector considerable de las masas.

El humanismo de B. Russel, A. Schweizer, J. P. Sartre, H. Johnson no es, naturalmente, un humanismo marxista. ¿Significa eso, acaso, que estas formas distintas de humanismo no tienen un contenido común? Y aquí no se trata de las normas elementales de la moral, sino de problemas éticos de principio: la actitud hacia el individuo, el valor de la personalidad, los ideales morales. Y si existe un contenido común, debemos reconocer que la moral de representantes de diferentes clases y grupos puede tener un contenido común más amplio que "las simples normas de la moral y la justicia". Por consiguiente, corresponde a la ética analizar teóricamente este hecho. (En las intervenciones revisionistas de los años 1956 y 1957 se falsificaba la cuestión del contenido humano en el humanismo, y ello impidió en gran medida que se hiciera ese análisis. Fue denunciado con toda razón el carácter idealista y reaccionario —desde el punto de vista social— de los intentos de encontrar un humanismo abstracto, al margen de la historia. Lamentablemente, no siempre se refrendó con un estudio positivo del problema desde posiciones marxistas.)

En nuestros días, una de las tareas de mayor actualidad de la ética marxista no sólo consiste en esclarecer las diferencias, sino también la comunidad entre la moral comunista y determinados elementos de otras formas de la conciencia moral. No son las consideraciones teóricas generales las que determinan su carácter actual, sino las necesidades de la lucha revolucionaria. La superación de

su "prehistoria" por parte de la humanidad, el tránsito de la sociedad de clases a la de sin clases es un proceso complejo y multifacético, en el que participan diferentes clases y capas sociales. La dilucidación de la esencia y las bases sociales de lo humano en la moral reviste importancia de principio para comprender la conciencia de las diferentes clases y grupos de la sociedad, para hacer una justa apreciación del contenido de ciertas ideas y representaciones arraigadas en la mente de las amplias masas. Semejantes problemas surgen y se discuten en la práctica revolucionaria de los partidos comunistas y obreros fraternales. Uno de los ejemplos interesantes que, lamentablemente, no fue todavía calificado en las publicaciones filosóficas, es el artículo de Santiago Alvarez, miembro del Comité Ejecutivo del Partido Comunista de España "Sobre la unidad de católicos y comunistas." El autor analiza una de las tareas políticas de actualidad del Partido Comunista de España —lograr la unidad de acción con los trabajadores católicos— y plantea el problema del contenido ideológico de este proceso.

Los hombres son seres conscientes, y entre ellos no puede haber unidad de acción sin cierta unidad de ideas y de sentimientos. La moral comunista consciente no puede prevalecer en medida alguna en la sociedad capitalista. El cambio de esa sociedad por otra sólo puede ser obra de las vastas masas. Claro que los hombres, al modificar el mundo, cambian ellos mismos . Mas para incorporarse al proceso activo de ruptura del viejo mundo es preciso contar con un mínimo de premisas espirituales, con cierto grado de conciencia, la cual —por muy inmadura que sea— tiene algo de común con la conciencia comunista.

En términos generales, lo humano es un contenido de la conciencia moral desigual a los tipos

conocidos de moral de clases, y en las diferentes etapas de su desarrollo puede ser inherente a diversas clases en distintas épocas históricas.

Para esclarecer la esencia y las bases sociales de esta conciencia, es necesario salirse por un lapso del círculo de los problemas puramente éticos y recurrir a ciertas cuestiones generales de la concepción materialista de la historia, ya que, en última instancia, la dialéctica de lo clasista y lo humano en la conciencia refleja la dialéctica del ser social.

Según definición de Marx, la existencia de los individuos es el proceso real de la vida de éstos. En otros términos, no sólo el conjunto de determinadas formas de vida social constituyen la base de la vida espiritual de la sociedad, sino todo el proceso multifacético de la práctica histórico-social y de las relaciones recíprocas prácticas de grandes masas humanas.

Además de las fases concretas del desarrollo social, también debe considerarse como ser social históricamente mutable el propio proceso de ese desarrollo. Como es sabido, ese proceso, el movimiento de la historia universal, posee su propia orientación objetiva. Representa el progreso social, el movimiento contradictorio hacia la libertad social, en el cual la sociedad supera gradualmente las formas históricamente concretas de opresión social. Este proceso tiene una continuidad y una comunidad intrínsecas, y las épocas de las transformaciones revolucionarias y de derrumbamiento de las formas concretas de opresión social tienen un contenido objetivo común.

En las épocas históricas cruciales —las de más intensa e impetuosa práctica social— la existencia de los hombres reside esencialmente en la destrucción práctica de las viejas formas de vida social. En la conciencia moral de las masas predominan

en ese período los móviles de la censura y la negación. Por lo demás, las ideas y sentimientos morales no sólo se desarrollan como afirmación directa de los valores positivos, sino también como negación de determinados aspectos de la vida social. El "común positivo" siempre tiene en la conciencia moral el "común negativo", y este último es a veces más concreto que el primero y, por regla general, lo precede. En ello se refleja la necesidad histórica. Es de dominio público que los fenómenos sociales históricamente caducos deben ser concebidos como "injustos", condición imprescindible para superarlos.

En esa censura moral se forman las ideas y los sentimientos que reflejan en la conciencia no un régimen social determinado, sino el propio proceso de destrucción de las relaciones sociales antiguas. El contenido de esta conciencia moral rebasa cualquier psicología y moral concretas de clase, formadas por los modos concretos de producción y las estructuras sociales. Se sobreentiende que esa conciencia no se forma al margen de determinadas clases y grupos, por cuanto el proceso de destrucción del viejo régimen también es obra de determinadas clases sociales. Pero esta conciencia no tanto se basa en la existencia de la clase dentro de un sistema social concreto, como en el proceso de destrucción de la forma concreta de esclavización social.

Con el surgimiento y la implantación de un nuevo tipo de relaciones sociales (en la historia de la sociedad de clases antagónicas esto siempre significó una nueva forma de ausencia de libertad social), estas ideas se modifican, son adaptadas a sus necesidades por las clases predominantes, mas no desaparecen por completo de la conciencia de la sociedad, y ello se debe a dos causas. Por un lado, la nueva clase dominante está interesada en con-

servarlas. Las ideas constituidas en el proceso de la negación del viejo régimen se convierten, en las condiciones de predominio de una clase nueva, en el medio para educar la ilusión ideológica de que el nuevo régimen social es la encarnación práctica de esas ideas. Por otra parte, esas ideas distan de seguir permaneciendo siempre en la conciencia de las masas en su forma falsificada, tal como las inculcan las clases dominantes. Recordemos que la superestructura ideológica de la sociedad no es uniclasista; el carácter contradictorio del ser social de la sociedad de clases se ve reflejado también en la conciencia.

La lucha de clases y la resistencia de las masas a la forma de opresión social que se reiteraba, se convertían en base para conservar las ideas surgidas en la época crucial. Pues esa forma, por sí sola, reproducía en mucho la vieja forma de esclavitud social, rechazada y destruida. Cuando la nueva estructura social también se hace caduca, en el curso de su negación va desarrollándose en la conciencia de las masas el contenido ideológico y moral formado en las épocas revolucionarias anteriores.

Las revoluciones sociales, los procesos de ruptura de las formas concretas de esclavitud social, siempre tienen un contenido hasta cierto punto común, cada vez más complejo. Sobre esa base surge y se desarrolla asimismo la comunidad en la conciencia de los hombres de distintas épocas, en las que se destruyen las viejas estructuras sociales. Llamamos humana esta conciencia en desarrollo (y no inmutable en todos los tiempos), pues no se basa en un sistema social abstracto, sino en el progreso social. La unidad interna del progreso social y la comunidad de sus etapas cardinales, cruciales, se refleja en la sucesión interna y en la comunidad de la conciencia humana en evolución.

La conciencia humana, al reflejar la transforma-

ción de las formas concretas de esclavitud social, representa los ideales humanistas en desarrollo de la libertad, igualdad, fraternidad y solidaridad humana.

Cuando se define el humanismo, habitualmente se pone en primer plano el amor y el respeto hacia el ser humano, la censura de todo lo que aplasta y oprime al hombre. Podemos estar de acuerdo con ello, pero con una reserva sustancial. No toda manifestación de amor y respeto de una persona por otra —ni mucho menos— implica humanismo, pues en ese caso no existiría, en general, la conciencia no humanista. Ninguna colectividad humana puede existir sin cierta ayuda mutua y solidaridad entre sus miembros. Esto es igualmente correcto ya se trate de una banda de asaltantes o de una tribu de caníbales; éstos últimos son capaces de cualquier sacrificio en sus relaciones mutuas. A nuestro juicio, debe entenderse por humanismo una forma históricamente determinada de conciencia social, en la que el reconocimiento de la dignidad del individuo se hace extensivo a todos los hombres, por lo menos en potencia.

Se comprende que en la fase precomunista de la historia, esta conciencia nunca podría haberse practicado por completo. En una sociedad dividida en clases hostiles, el humanismo no puede ser "humano". El humanismo consecuente de la moral comunista es inseparable del odio hacia el enemigo de clase, pues no pueden encarnarse los ideales humanistas sin combatir las fuerzas sociales que se interponen en el camino del progreso histórico. Pero si para la conciencia antihumanista es un absurdo la propia idea de hacer factible la igualdad y la fraternidad, para la conciencia comunista es el ideal moral. Precisamente la comprensión de la libertad, la igualdad, la fraternidad, el valor de la personalidad —como ideal humano— es típico,

a nuestro entender, para todas las formas de humanismo, por muy diferentes que se imaginen (con frecuencia ingenua y utópicamente) las vías para llegar a ese ideal.

¿Cuándo surgió la conciencia humanista? Consideramos que es erróneo buscar los orígenes del humanismo en la profundidad de los siglos, en las relaciones preclasistas. La idealización de las relaciones en la sociedad primitiva contradice al cuantioso material histórico y etnográfico. La psicología del hombre primitivo se caracteriza no sólo por la sumisión absoluta a la colectividad gentilicia o tribal, en la cual el hombre no tiene, en esencia, una personalidad, sino también por la hostilidad intratribal, que dejó una profunda huella en la conciencia humana. La propia psicología colectiva en las comunidades humanas primitivas era la psicología del deslindamiento y la contraposición colectivos. A nuestro juicio, el mecanismo psicológico de los prejuicios misantrópicos contemporáneos se constituyeron ya en la época primitiva, preclasista, y su base fue precisamente la hostilidad intratribal.

Las ideas humanas, la moral y el humanismo tampoco se conocieron en la sociedad esclavista. En ella, además de dividirse estrictamente a los hombres por su categoría de clase (primeramente en señores y esclavos), se contraponía bruscamente la población del Estado esclavista concreto a los demás pueblos, "esclavos potenciales".

Dentro de los organismos sociales antiguos se forman normas más o menos semejantes. Pero siempre se trata de normas sólo aptas en el trato con los que forman parte de ese organismo social. Cabe señalar aquí que es un craso error considerar humanos los "mandamientos dados a Moisés". En efecto, normas análogas surgían en todos los Estados antiguos. Pero mucho más tarde se hicieron

extensivas a todas las personas —al menos de un modo formal—, cuando el cristianismo canonizó el Antiguo Testamento. Al aparecer, se trataba de normas estrictamente locales. El Antiguo Testamento no censura en lo más mínimo el asesinato o el engaño entre los hombres; sólo los prohibe en las relaciones entre los partidarios de la religión de Jahvé.

En la sociedad esclavista no existían las ideas de humanismo, igualdad y fraternidad entre los hombres (precisamente entre los hombres, y no entre griegos, hebreos o romanos), ni podían existir, pues la vida de esa sociedad consistía en el sojuzgamiento de los esclavos por parte de los esclavistas y la hostilidad entre los Estados esclavistas.

Las ideas del humanismo sólo surgen en el ocaso de las relaciones esclavistas, en el período de su desintegración. Encontramos gérmenes de esas ideas en los pensadores de la época del helenismo, primeramente en Epicuro y los estoicos. El cristianismo primitivo promulgó por primera vez, en una forma tergiversada y fantástica, la idea de la solidaridad humana, la igualdad y la fraternidad entre los hombres, al proclamar que "no existe el heleno, ni el bárbaro, ni el judío . . ., sino es Cristo quien está en todo y en todos". En las publicaciones filosóficas se ha denunciado suficientemente el carácter ilusorio de la doctrina cristiana sobre la igualdad y la fraternidad, como igualdad en la ultratumba y hermandad en Cristo; también se ha demostrado que el cristianismo divide estrictamente a los hombres en cristianos y los que no lo son. Todo esto es cierto. Pero no puede negarse que en la historia de la conciencia social el cristianismo fue una nueva expresión. En su surgimiento se dirigía a todas las personas, cualquiera fuera la nacionalidad y la raza. Cabe entonces preguntarse: ¿qué se reflejó en esas ideas? ¿Las relaciones es-

clavistas? ¿O las feudales que no existían aún? ¿O es una remembranza del "Siglo de Oro"?

Claro que la base material de esas ideas no eran las relaciones de la sociedad esclavista ni las de la feudal que no existía todavía. En la mente de los hombres se reflejaba el gigantesco proceso de derrumbe del sistema esclavista, se reflejaba como una apasionada censura del mismo, como una toma de conciencia de cuán repugnantes eran las relaciones vigentes. Los ideales cristianos de igualdad y hermandad entre los hombres y de amor al prójimo fueron la forma en que se reveló esa negación. La imposibilidad de lograr la emancipación social práctica y real derivó en que esos ideales adquirieran esa forma endeble, abstracta y religiosa. Pero la idea de la igualdad y la fraternidad, que repercutió por primera vez en la historia de la moral, era la primera forma de humanismo, la menos madura.

El destino posterior de esos ideales testimonia que las diferentes etapas de lo humano revisten un carácter complejo, contradictorio aunque interconexionado. En la sociedad feudal, los ideales cristianos de amor, igualdad y hermandad se convierten en armas en manos de la clase dominante. La coerción extraeconómica directa se hizo más débil, y creció la necesidad de las ilusiones ideológicas. A partir de la sociedad feudal, la moral predicada oficialmente por la clase dominante adquiere un carácter hipócrita.

La conciencia moral de la sociedad de clases no es sólo la moral que predica la clase dominante. Por supuesto que la religión cumplía, en su totalidad, el papel de "opio para el pueblo", el papel de ilusión ideológica. Pero las masas percibían precisamente en serio —y no de un modo hipócrita— el contenido humanista, humano, que se había conservado en los ideales cristianos. En la lucha prác-

tica contra la forma nueva de esclavización social, ese contenido pasaba a ser el arma ideológica de las masas. Todos los "herejes" antifeudales y los participantes de las primeras revoluciones burguesa se consideraron restauradores del "auténtico" cristianismo. Y esto no es sólo una ilusión. Es la expresión de una indudable comunidad de ideas y de sentimientos entre los individuos que han comenzado a luchar contra la opresión feudal y los contemporáneos del derrumbamiento del sistema esclavista. Las diferentes formas de esclavitud social tienen objetivamente un contenido común, y la lucha contra ellas engendra una conciencia moral similar. "Similar" no significa "idéntico". Cada nueva fase en el desarrollo de la conciencia humana es superior, es más rica de contenido, y en ella se hacen mucho más reales y concretos los valores que se afirman. El humanismo, que se desarrolla en el proceso de tránsito de la sociedad feudal a a la burguesa, en un grado suficientemente alto de su evolución se libera de la envoltura religiosa; es más, se contrapone violentamente a ella.

El surgimiento del capitalismo fue una ruptura de todas las formas exteriores, extraeconómicas de coerción; y hasta que no se esbozó con suficiente claridad el carácter de las relaciones capitalistas, la conciencia humana concebía ese tránsito como la emancipación total del individuo, como el comienzo del "reinado de la razón", la libertad, la igualdad y la hermandad. Estas causas sociales engendraron búsquedas y tragedias morales casi únicas en la historia de la sociedad de clases. En el período liberador del yugo feudal se formaba el tipo de individuo más elevado en la historia de la sociedad de clases, se formaban los altos ideales humanistas. Pero no podían realizarse en el mundo burgués, que surgía como realidad, profundamente ajeno al humanismo.

Los ideales del humanismo, del amor al prójimo, de libertad, igualdad y fraternidad, no están, naturalmente "al margen de la historia". Por el contrario, son un producto histórico sujeto a la ley. Pero de la historia propiamente dicha, del movimiento contradictorio que va de la esclavitud social a la libertad, y no de uno de los regímenes sociales existentes en otros tiempos.

Al reflejar en la mente de los individuos las fases cruciales del progreso social, en las que se operaba la emancipación respecto de las formas concretas de esclavitud social, representan valores morales humanos en desarrollo. En ello, precisamente, reside la clave para comprender la moral comunista como grado superior del progreso ético, que continúa desarrollando los valores morales humanos. La moral comunista tiene su germen en el proceso de superación y liquidación de la última forma de esclavitud social y de establecimiento de la libertad social. Continúa y desarrolla los valores morales humanos, liberándolos de la adulteración que experimentaron en la sociedad de clases. La comunidad intrínseca entre la moral comunista y los ideales humanos de fraternidad de los hombres, libertad e igualdad, ideales que subsisten en la conciencia de cuantiosas masas en la sociedad de clases —unas veces en forma abstracta, no del todo comprendida, otras en forma tergiversada—, es la base para el análisis de los procesos psicológico-sociales y morales en nuestra época.

Este libro se terminó de imprimir el día 24 de noviembre de 1972 en los talleres de Imprenta de Juan Pablos, S. A., Mexicali 39, México 11, D. F. Se imprimieron 2.000 ejemplares mas sobrantes para reposición. Fecha de edición 4 de diciembre de 1972.

Fundación Isidoro Al... OVIEDO JP

roca

Han transcurrido ciento cincuenta años desde el
cimiento de Marx y más de ciento veinticuatro d
el comienzo de sus actividades científicas y p
cas. A lo largo de este período tempestuoso y d
mico, que abarca dos e incluso tres grandes épo
¡cuántos nombres de políticos, fundadores de
temas filosóficos y sociológicos, de ideólogos apa-
recieron, todo ellos críticos y "aniquiladores" de
Marx y del marxismo! ¿Qué queda de perenne, ver-
daderamente universal en la obra de esos enterrado-
res de Marx? La vida misma nos lo dice: bien poca
cosa, tal vez nada. Se acusa al marxismo de manipu-
lar a las masas. Lo cierto es su amor por el hombre.